



ROUSSEAU E AS MÁXIMAS DO GOVERNO DO ESTADO

Luiz Felipe A. S. Sahd

Nefiponline

Rousseau e as máximas do governo do Estado

Rousseau e as máximas do governo do Estado

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

*Nefi*online
Florianópolis

**Núcleo de Ética e Filosofia Política
Campus Universitário – Trindade – Florianópolis
Caixa Postal 476
Departamento de Filosofia / UFSC
CEP: 88040-900
<http://www.nefipo.ufsc.br/>**

Capa

Foto: Alessandro Pinzani

Design: Leon Farhi Neto

Diagramação/editoração: Daniel Schiochett

S131r SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva

Rousseau e as máximas do governo do estado / Luiz Felipe Netto
de Andrade e Silva Sahd. – Florianópolis: Nefipo, 2010.

ISBN: 978-85-99608-06-7

I. Filosofia moderna ocidental. 1. Título.

Catálogo na fonte elaborada por: Débora M^a Russiano Pereira, CRB-14/1125

Licença de uso Creative Commons:

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)



**NEFIPO
Coordenador:
Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Vice-coordenador:
Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol**

SUMÁRIO

Introdução.....	7
Capítulo 1	
<i>Consciência cívica e consciência ética.....</i>	29
Capítulo 2	
<i>A vontade geral dos cidadãos.....</i>	65
Capítulo 3	
<i>Administração dos bens e teoria fiscal.....</i>	109
Conclusão.....	151
Bibliografia.....	165

INTRODUÇÃO

Emblemática, a ruptura definitiva entre Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Denis Diderot (1713-1784) parece-nos perfeita como ponto de partida de nossas indagações. Entre trocas de cartas, os missivistas teceram a trama das acusações pessoais, cujo ápice, se as informações das *Confissões* estão corretas, ou ao menos próxima dos acontecimentos, aconteceu em 1757, quando Rousseau encontrava-se em l’Hermitage sob os cuidados de Madame d’Épinay.¹ O cenário

¹ Rousseau partiu para l’Hermitage no dia 9 de abril de 1756. Ali permaneceu por seis anos aproximadamente, com sua companheira e amiga Thérèse e sua mãe madame le Vasseur, em uma residência construída especialmente para ele por sua anfitriã. De intensa atividade intelectual, esse período permitiu a Rousseau trabalhar em vários projetos importantes, como a retomada de sua obra inacabada e perdida, *Instituições Políticas*, cujo questionamento de fundo ele descreve dessa maneira: “Qual a natureza de governo indicada para formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, enfim, o melhor, tomando esta palavra no seu mais amplo sentido? (...) Qual o governo que, por sua natureza, se mantém sempre mais próximo da lei? Assim, o que é a lei?” (J.-J. Rousseau, “Les confessions”, in *Œuvres Complètes*, tomo I, Paris: Pléiade, Gallimard, pp. 404-405. Daqui por diante, as citações de Rousseau terão sempre como referência os volumes já publicados pela Pléiade, da seguinte maneira: título da obra, **OC**, número do tomo e número da página). Outro projeto relevante, um estudo visando a publicação póstuma das obras do abade de Saint-Pierre, que envolvia a leitura e meditação de 23 volumes, “difusos,

continha todos os ingredientes para ciúmes e intrigas: uma casa de campo, uma senhora de respeito, admirada nos salões parisienses da época, separada do cortejo dos amigos e bajuladores, e um homem solitário. Embora as divergências agudas já fossem antigas, a amizade de tempos remotos foi abalada fortemente neste lugar rústico.² E é com grande frustração que Rousseau escreveu, ao tomar conhecimento da obra de Diderot, *Fils naturel*, o seguinte: “Ao ler a espécie de poética em diálogo que a ela juntou, fiquei surpreso e até um pouco contristado por encontrar entre várias coisas descorteses, mas toleráveis contra os solitários, esta violenta e dura sentença sem nenhuma coisa para adoçá-la: *só o perverso fica solitário*” (“Les confessions”, OC, I, p. 455). Para o genebrino, sem as devidas considerações, esta sentença “equivoca” tem um alvo bem preciso: Rousseau. “A frase em si exigia, portanto, uma interpretação; ela a exigia ainda mais da parte de um escritor que, quando mandara imprimir aquela sentença, tinha um amigo que procurara a solidão” (*id.*, *ibid.*). Dessa forma, a frase “chocante e desonesta” detona um estopim cuidadosamente preparado ao longo dos anos: entre ambos não há mais espaço para gentilezas pessoais, pois a ruptura intelectual assumiu a sua pior faceta, uniu-se aos ataques à pessoa do oponente. Essa crise, a despeito de todas as conotações superestimadas de Rousseau, criou, entretanto, um tom decididamente de menosprezo ao adversário.

confusos, cheios de explanações, de repetições, de pequenas opiniões curtas ou falsas, entre as quais era preciso pescar outras, grandes, belas e que davam a coragem de suportar aquele trabalho penoso” (*id.*, *ibid.*, p. 408). Desse esforço, porém, surgiu o *Extrato* e o *Julgamento* sobre o *Projeto de Paz Perpétua* de Rousseau. Além disso, o autor medita sobre outros projetos: a existência de uma possível *moral sensitiva*, um sistema de educação a pedido de madame Chenonceaux e uma ordenação de vários artigos de sua criação, escritos para a *Enciclopédia*, em um *Dicionário de Música* (cf. Raymond Trousson, *Jean-Jacques Rousseau. La marche à la gloire*, Paris: Tallandier, 1988, pp. 397-422).

² Cf. Benoît Mély, Jean-Jacques Rousseau. *Un intellectuel en rupture*, Paris: Minerve, 1985, p. 90.

No entanto algumas perguntas ficariam sem respostas se não fossem assinaladas as causas que motivaram a degradação e a ruptura definitiva de suas relações durante o ano de 1757. Havia uma incompatibilidade de gênios, cujos temperamentos se repeliam radicalmente? Esse tema da oposição das personalidades – entendida como caráter – está presente em vários comentadores, como testemunha a imagem complacente de um Diderot caloroso, esforçando-se em serenar os ânimos e as recriminações do triste Rousseau, de André Billy.³ Ou seria preciso supor outra causa, como sugere Henri Guillemin, provocada por divergências religiosas?⁴ É do conhecimento de todos a aproximação, nesse período, do grupo capitaneado pelo barão d’Holbach, com suas idéias anticristãs, e Diderot; enquanto Rousseau permanecia fiel à doutrina cristã, a alguns de seus dogmas, recusando introduzir-se no ateísmo. Os motivos seriam estes, uma vez que a razão aparente da querela de março de 1757 pareceria ainda mais “fútil”, como nota R.-A. Leigh em seus comentários sobre as *Correspondências* de Rousseau?⁵ Ou estaria em outro lugar, em uma demanda sobre a legitimidade dos princípios do próprio direito natural? E não num conflito mais amplo e comum ao século XVIII, a disputa em torno do *status social de intelectual*?⁶ Seria, Seria, antes de tudo, uma convergência de fatores diversificados sob um fundo bem preciso cujas diferenças de temperamentos e posições religiosas opostas, aliadas a interesses próprios, obedeceriam a uma mudança mais significativa: há muito os dois autores defenderiam posições teóricas, envolvendo a política e a

³ Denis Diderot, *Œuvres*, Paris: Pléiade, Gallimard, 1951, p. XXII.

⁴ Henri Guillemin, “Les affaires de l’Ermitage (1756-1757)”, in *Annales de Société Jean-Jacques Rousseau*, tomo XXIX, 1941-1942, p. 59.

⁵ R.-A. Leigh, in Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance Complète*, tomo IV, Genève: Institut et Musée Voltaire / Droz, 1967, p. 167.

⁶ Para Benît Mély, o conflito Diderot-Rousseau está centrado nesta disputa por reconhecimento intelectual e o sobrepujar de um pelo outro (cf. *Jean-Jacques Rousseau. Un intellectuel en rupture, op.cit.*, p. 94).

filosofia, contrárias. Com a devida reserva, pode-se dizer que desde o início da colaboração mútua, na *Encyclopédie*, são muitas as diferenças teóricas que anunciam uma ruptura inevitável e a separação definitiva entre os dois amigos. Dessa forma, o resgate da polêmica em torno da noção de *vontade geral* contida no tomo V da *Encyclopédie*, publicado em 1755, seria um bom exemplo desse conflito e a principal razão do distanciamento crescente entre Rousseau e os enciclopedistas.

O trabalho em comum para a *Encyclopédie* (1751-1780) durou aproximadamente cinco anos, entre os anos de 1750-1755. Durante esse período, o autor genebrino manteve uma relação cordial com os seus editores ao escrever vários artigos que giravam em torno de questões sobre a música francesa e a ópera italiana, e cuja polêmica com Rameau revelava “uma tendência do Iluminismo na direção de uma música mais simples, mais ‘popular’ e que falava diretamente à sensibilidade”.⁷ Contudo, mesmo participando do ciclo de pensadores que se reuniam em Paris, nos grandes Salões de pessoas proeminentes como o barão d’Holbach e madame Dupin, e pertencendo ao que hoje nós costumamos chamar os filósofos iluministas, Rousseau pode ser considerado um membro exemplar dessa corrente de pensamento às vésperas da revolução de 1789? Não parece ser o caso, pois o autor genebrino aparece em muitos casos como uma figura crítica da filosofia e dos ideais do iluminismo. Rousseau jamais deixou de se perguntar: a filosofia realmente permite avançar na crítica da sociedade marcada pela desigualdade, ou, ao invés disso, sempre contribuiu para justificá-la? Se levarmos em consideração as queixas contra a filosofia, a resposta tenderia favoravelmente à segunda parte da pergunta. Se, por um lado, a filosofia suscita dúvidas, interrogações e problemas intermináveis sem jamais resolvê-los e promover a exposição da verdade, causando usualmente confusão, erro e incerteza; por outro, ela também compromete a conduta moral dos

⁷ Béatrice Didier, *La musique des Lumières. Diderot-L’Encyclopédie-Rousseau*, Paris: PUF, 1985, p. 11.

filósofos: em vez de ampliar-lhes o espírito de solidariedade, concentra a alma do filósofo em si mesmo e dota-o com intermináveis processos de racionalização a fim de desculpar a sua indiferença e insensibilidade. No Prefácio ao *Narciso*, Rousseau oferece o essencial de sua crítica: a “reflexão” do filósofo que deveria revelar os vícios escondidos dos homens se volta contra o próprio objeto de seu estudo, causando um profundo desprezo por ele. Como consequência, o filósofo se isola numa posição cômoda e segura, ele se torna “indiferente ao resto do universo” (“Narcisse ou l’amant de lui-même”, OC, II, p. 967). Essa indiferença engendrada pelo “goût de la philosophie” é o pior dos males e o maior perigo que um homem que busca conhecer a verdade pode almejar. Para Rousseau, o seu prejuízo não se restringe apenas ao campo do saber, ele também atinge as relações sociais e se transforma num problema de natureza política: diante das desigualdades sociais, a filosofia na sua indiferença pela pátria defende uma “constituição” que valoriza a “reflexão” e distingue os “talentos”. Contudo, nem sempre foi assim, segundo Rousseau os “primeiros filósofos” eram guardiães de uma “boa constituição” ao ensinaram os homens “a prática de seus deveres e os princípios da virtude” (*id., ibid.*, p. 965).

Dois efeitos são produzidos pelos filósofos contemporâneos de Rousseau: o enfraquecimento de todos os laços de respeito e benevolência entre os homens na sociedade, e o esvaziamento de seu sentido das palavras *pátria* e *cidadão*.⁸

De um modo geral, através da crítica à filosofia, Rousseau ressalta a falta de interesse dos filósofos em dissolver a estrutura de dominação existente, e como eles modificam a sua natureza de modo que esta se torne mais difícil de ser combatida para ser “coberta de rosas” e

⁸ Cf. Gérard Namer, *Rousseau sociologue de la connaissance*, Paris: Klincksieck, 1978, p. 128.

mascarada sob intenções de liberação e “declamações” de igualdade.⁹

Além de proporcionar o “isolamento”, a filosofia é alimentada por uma sociedade atomizada que está estruturada segundo os preceitos do “mercado generalizado”;¹⁰ em troca, ela justifica essa atomização e a dissolução do “interesse comum”. Rousseau, com isso, compara os efeitos desse isolamento filosófico com os de origem material, como o luxo e o dinheiro. Todos contribuem ao aprofundamento da indiferença política e ao desaparecimento do “amor da pátria” característicos de um poder “mal intencionado” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 262). Como o dinheiro, acrescenta o autor, a filosofia contribui para a vitória do “interesse pessoal” sobre o “interesse comum”, comprovando o papel inestimável na defesa da sociedade desigual.

Neste contexto, pode-se perguntar: já não existe uma diferença marcante entre Rousseau e os enciclopedistas? A contribuição mútua já não é marcada por uma polêmica em torno de noções importantes? O artigo *Economia Política*, publicado no livro V da *Encyclopédie*, em novembro de 1755, não é o melhor testemunho do conflito de idéias entre os seus

⁹ Cf. Lucio Coletti: “Critico della ‘società civile’ in un’epoca in cui questa critica poteva cominciare a svilupparsi solo presso pensatori, come James Steuart, che - essendo aristocratici e in contrasto col XVIII sec. - stavano (come dice Marx) ‘più sul terreno storico’, Rousseau non solo non si è confuso con essi ma, anzi, malgrado l’arretratezza del suo pensiero economico, è stato, nel suo tempo, l’avversario più risoluto della nobiltà. D’altra parte, potenzialmente legato - per quest’avversione all’*ancien régime* - all’*intellighezzia* radicale, egli se ne è dissociato, e da essa è stato combattuto nel modo più fiero, per qualcosa che ancora oggi non può non apparire un ‘paradosso’ e, in un certo senso, un *monstrum* storico: l’anticipazione - nel’700 - della critica della società borghese in ascesa e della sua ‘ineguaglianza sociale’” (“Rousseau critico della ‘società civile’”, in *Ideologia e società*, 4ª ed., Roma-Bari, 1975, pp. 232-233).

¹⁰ Esse termo é retomado de Macpherson. Cf. a distinção que o autor propõe entre “sociedade de mercado simples” e “sociedade de mercado generalizado” (*The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1970, pp. 57-71).

editores e o pensador genebrino? O artigo *Direito Natural*, publicado no mesmo tomo V, não é uma resposta às indagações de Rousseau contidas no *Discurso sobre a Desigualdade*? A resposta é sim. Uma comparação sobrepondo os textos indicaria esta divergência, embora sem contrapô-los como adversários políticos.¹¹ Há uma oposição nos dois projetos: Rousseau propõe produzir, através da formação do cidadão, um *espírito geral cívico* diferente do *espírito universal cosmopolita* de Diderot.

A noção de *volonté générale* está no centro dessa polêmica, permitindo situar as perspectivas diferentes de Diderot e Rousseau sobre o cosmopolitismo.¹²

O problema que inicia o distanciamento e abre uma fenda entre o pensamento de ambos, começa quando Diderot indica o depositário da vontade geral, o gênero humano inteiro, movendo-se na direção de um universalismo estranho ao genebrino. Em suas palavras, a vontade geral pode ser “consultada nos princípios da lei escrita de todas as nações policiadas; nas ações sociais de povos selvagens e bárbaros;

¹¹ Tese defendida, aliás, por Augusto Illuminati. Para o comentador italiano, a polêmica entre os colaboradores da *Enciclopédia* não compromete a estrutura básica do conjunto da obra (*Società e progresso nell'illuminismo francese*, Urbino: Argalía, 1972, p. 22).

¹² Cf. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 202. É interessante notar, para o comentador americano as críticas de Rousseau, contidas na *Primeira Versão do Contrato Social* contra as noções de Diderot, chegam mesmo a questionar a possibilidade da existência do próprio contrato (“este pretendo pacto social”, escreve Rousseau), e a duvidar da própria vontade geral (p. 203). Não é sem razão que o *Manuscrito de Genebra* foi suprimido da versão definitiva do *Contrato Social*. Por outro lado, Victor Goldschmidt aprofunda a reflexão rousseauiana do patriotismo até se perguntar se ela não implica uma verdadeira ruptura com o princípio estabelecido por Diderot: se toda vontade geral é particular em relação à sociedade mais vasta, uma vontade geral da sociedade geral torna-se uma contradição nos termos. Por isso, Rousseau não admite a existência nem da sociedade geral, nem da vontade geral cosmopolita (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 2ª ed., Paris: Vrin, 1983, pp. 594-605).

nas convenções tácitas dos inimigos da raça humana entre eles, e mesmo na indignação e no ressentimento, estas duas paixões que a natureza parece ter colocado até nos animais para suprir o defeito das leis sociais e da vingança pública”.¹³ Para Rousseau, ao contrário, longe de ser uma *moral universal* estendida ao gênero humano, uma espécie de generalidade nominal, a vontade geral é na verdade um grande acordo *particular* de grupos ou determinados países, com suas peculiaridades nacionais, como leis, costumes, hábitos, limites territoriais, línguas, e até mesmo climas diferentes.¹⁴ Além disso, ele duvida da sua existência em todos os lugares e que a sua eficácia seja percebida por todos os homens possuidores da razão, incluindo também a “honra entre os ladrões” e a sobrevivência dos animais. Esta diferença, de fato, fica patente no parágrafo final do artigo *Direito Natural*. Diderot sustenta a vontade geral como um ato puro do entendimento, onde um indivíduo qualquer, raciocinando no “silêncio das paixões”, descobre o que ele pode exigir do próximo, e este, por sua vez, o que pode cobrar dele, ou seja, ambos encontram nessa faculdade de representar mentalmente um ato ditado pela razão os direitos recíprocos que devem conduzir as suas ações.¹⁵ Mais ainda, Diderot chega mesmo a afirmar o universalismo da sua noção de vontade geral da *espécie*, que não atinge somente o indivíduo e sua regra de conduta, mas também a regra que abrange a conduta entre

¹³ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *Œuvres Complètes*, tomo XIV, ed. Assézat-Tourneaux, Paris: Garnier Frères, 1876, p. 300.

¹⁴ Para Robert Derathé, a teoria da vontade geral tem um alcance muito amplo em Rousseau: além do Estado, ela se aplica também a todas as “pessoas morais”. A vontade geral, uma “noção relativa”, está presente nas sociedades parciais, que têm uma *volonté de corps*, e no governo, que *executa* a vontade do povo ou vontade do soberano (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2ª ed., Paris: Vrin, 1970, pp. 406-407).

¹⁵ *Id.*, *ibid.*

diferentes sociedades existentes no mundo, tornando-se um *ius gentium*.¹⁶

Sem dúvida, Diderot elabora um conceito universal da vontade geral que trabalha como um elo entre os povos, cujo efeito desejado é neutralizar as diferenças existentes entre as leis respectivas a cada um deles. Exigência vital, pois sem essa universalização da vontade, sem esta escala contra o engano e a injustiça, a vontade não seria nada. Dessa forma, a sua eficácia está diretamente ligada ao fato de ser útil a todo mundo do mesmo modo, sem qualquer exceção. Caso contrário, a vontade geral não teria força suficiente para vencer a vontade particular e seu perigoso jogo de interesses que conspira contra toda humanidade. Assim sendo, a vontade geral cumpre a sua determinação mais profunda: ser um “desejo comum” da “espécie inteira”.¹⁷

Rousseau se afasta destas conclusões do enciclopedista. Para ele, a vontade geral não pode ser pensada unicamente a partir do sujeito que raciocina no silêncio de suas paixões, mas, sim, a partir de um sentimento que não pode ser sobreposto pela lucidez de nosso entendimento, pois o movimento das paixões é de algum modo preservado em suas decisões. Se assim não fosse, como entender a máxima contida no *Contrato Social* garantindo a retidão da vontade geral, mas negando que o julgamento de sua conduta seja sempre esclarecedor? Há sempre, responde Rousseau, a necessidade de um guia, um Numa ou um Moisés, criador da

¹⁶ Ver-se-á mais adiante, no capítulo segundo, como a posição de Diderot, a vontade geral da espécie, pode ser considerada ao mesmo tempo uma resposta às questões formuladas por Rousseau no *Discurso sobre a Desigualdade* e uma antecipação das limitações da vontade geral contida no *Contrato Social*, ou seja, a vontade geral da espécie torna as vontades, outrora gerais, em vontades particulares. Em suma, o problema diderotiano não está restrito ao político ou social, mas principalmente à sua natureza filosófica (cf. Simone Goyard-Fabre, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, in *Revue internationale de philosophie*, n.ºs 148-149, 1984, pp. 104-107).

¹⁷ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 300.

união da vontade com o entendimento - um trabalho efetuado pela educação cívica. Por outro lado, o livro 1, capítulo 2 do *Manuscrito de Genebra*, é um exemplo típico da refutação rousseauniana do universalismo racional de Diderot. Ali, o nosso autor abandona completamente a noção universal, ainda presente em um escrito de juventude, intitulado *Cronologia Universal ou História Geral dos Tempos desde a Criação do Mundo até o Presente*,¹⁸ pela noção *geral*, trocando também a *respublica christiana* por repúblicas mais modestas, como Esparta e Genebra. Uma troca, enfim, que faz transparecer a oposição entre o universal, conhecido por todos através da razão, e o geral, só entendido pelos cidadãos de uma república particular sob rígida educação fornecida pela figura do legislador. Segundo Rousseau, esta figura exemplar é encarnada na história por homens como Numa, Moisés e Licurgo. Segundo Luiz Roberto Salinas Fortes, “para que a ação do Legislador seja eficaz é necessário, em consequência, que ela se faça de forma a comprometer a própria vontade dos homens, a alterar o seu querer, dando-lhe a direção adequada. Instituir um povo não é assim simplesmente *esclarecer* o seu entendimento limitado, livrá-lo dos seus *preconceitos*, mostrando-lhe a verdade. Trata-se de agir, igualmente, sobre a *vontade* dos homens... Ainda que a *vontade geral* seja sempre boa, é necessário que o bem seja revelado e, por outro lado, mesmo que o bem seja conhecido, é ainda necessário retificar a vontade dos particulares. E é fácil reconhecer que é esta última a situação que caracteriza os *povos* no momento em que é reclamada a intervenção do Legislador: neste momento, com efeito, o público não passa de uma mera abstração, constituído, na realidade, por

¹⁸ Ele foi escrito em 1737 aproximadamente e apelava para a noção de uma república cristã universal nos moldes de Fénelon, sem abandonar a idéia do “corpo completo dos membros pensantes” de Pascal (cf. sobre o assunto, Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, *op.cit.*, pp. 206-207). O texto de Rousseau encontra-se no tomo V da edição da Pléiade das *Obras Completas* (pp. 487-492).

particulares entre os quais inexiste uma verdadeira união. Instituir um povo significa, pois, em uma palavra, fazê-lo amar as leis que exprimem a vontade geral”.¹⁹

Rousseau rejeita a idéia segundo a qual uma paixão silenciosa pode raciocinar, falar e governar ao mesmo tempo todos os homens. Esta recusa da moral universal válida para todos os homens é, contudo, mais complexa do que pode parecer à primeira vista, ela nega a própria existência da *sociedade geral*, que não pode ser produzida por seu intermédio, e cria um dilema que ultrapassa o ataque puro e simples à noção de *généralité* de Diderot. É, É, antes de tudo, um dilema posto ao próprio pensamento de Rousseau e a sua superação encontra-se na constituição de novas associações que arrastam o homem para fora de seu egocentrismo natural, conduzindo-o a pensar a si mesmo como uma parte integrante do corpo político (“Du contrat social ou essai sur la forme de la république <première version>“, OC, III, pp. 289-290). Um corpo, sem dúvida, modesto em relação à *respublica christiana*, ou ao gênero humano, mas certamente mais eficaz aos olhos de Rousseau, porque realizável. É preciso fazer uma ressalva, Diderot nega a possibilidade de uma república cristã, mas ao fazê-lo propõe uma teoria tão racional e distante da realidade efetiva dos homens, que, aos olhos do genebrino, praticamente inviabiliza a sua realização. É este, aliás, o ponto nevrálgico da teoria diderotiana, segundo Rousseau. Em outras palavras, o processo de desnaturação do homem selvagem toma o lugar do bom “método” da razão que governa imaginariamente as sociedades gerais, substituindo-o por uma educação cívica

¹⁹ Rousseau: *da Teoria à Prática*, São Paulo: Ática, 1976, pp. 105-106. Cf. ainda Roger Master. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 354-368; John C. Hall. *Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1973, pp. 110-121; Richard Fralin. *Rousseau and Representation*. New York: Columbia University Press, 1978, pp. 105-124; Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1983, pp. 87-89.

rigorosa, tema central do artigo *Economia Política* e do seu último escrito político *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Há, na política de Rousseau, uma rejeição da moral universal, que não pode transformar os homens em cidadãos, e efetuar o passo mais importante desse processo tão bem descrito no *Emílio*: “as boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta parte da unidade e não seja mais sensível a não ser no todo” (“Emile ou de l’éducation”, OC, IV, p. 249). E não importa se esta moral é cristã, baseada na caridade, ou se é diderotiana, pautada no silêncio das paixões raciocinantes, o efeito no final é o mesmo: um discurso copioso cuja prática é ineficaz. Em suma, Rousseau tenta mostrar a vontade geral como sendo uma peculiaridade de certas nações e não de todos os homens que povoam o planeta, mesmo que para isso fosse preciso abandonar o cristianismo como uma religião universal. A primeira carta das *Cartas Escritas da Montanha* parece sugerir isso. Rousseau transforma um dito de São Paulo (“Deus quer que todos os homens se salvem”) neste outro: “A ciência da salvação e a ciência do governo são muito diferentes”, enquanto Cristo tem o objetivo único de fazer o chamamento à salvação de todos os homens, o governo busca somente salvar os seus cidadãos (cf. “Lettres écrites de la montagne”, OC, III, pp. 706-707).

Pode-se, no entanto, perguntar: já está presente no artigo *Economia Política* uma consciência tão clara destas questões que permite um possível afastamento teórico de Diderot? Acredito em uma resposta positiva, porque ao fazer do geral “um pouco particular”,²⁰ ao contrário do que pensa Patrick Riley, já está na intenção de nosso autor, ao escrever o artigo, tal atitude, e ela pode ser testemunhada através da oposição entre o patriotismo e o cosmopolitismo. Há, na

²⁰ Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, *op.cit.*, p. 208.

verdade, algumas oscilações em relação aos termos utilizados e à criação de certas confusões terminológicas, e não, como pensa o comentador americano, vacilações conceituais que justificam uma possível aceitação das posições de Diderot.²¹

²¹ Ver-se-á no capítulo segundo deste livro os seus desdobramentos a partir de duas mudanças principais: a primeira, a noção de Rousseau marca a passagem definitiva da idéia teológica da vontade geral à idéia política da vontade geral dos cidadãos; e, a segunda, a ruptura conceitual entre as noções de vontade geral e sua mudança de paradigma em Diderot e Rousseau: a *universalité* tem o seu alcance limitado pela *généralité*. O resultado dessas duas rupturas conceituais é fruto de uma lenta transformação que sucede ao longo de um século aproximadamente, do período compreendido entre a morte de Pascal, em 1662, e a publicação do *Contrato Social* de Rousseau, em 1762. Malebranche é a figura central dessa trama conceitual e a sua noção de vontade geral divina serve de elemento divisor entre as doutrinas teológicas do século XVII e o pensamento iluminista do século XVIII. Ferdinand Alquie ressalta a todo momento essa influência e a preocupação dos autores do século XVIII com Malebranche. Um exemplo significativo está na maneira “indulgente” como ele é tratado pelos autores desse século, bem diferente da situação de Descartes, recebedor de severas críticas (cf. *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris: Vrin, 1974, pp. 13-14; idem, Luiz Roberto Monzani, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p. 132). Por outro lado, são vários os indícios da aproximação conceitual entre Malebranche e os dois autores de nossa polêmica, Diderot e Rousseau, ao menos sobre o debate envolvendo alguns empréstimos, em termos epistemológicos da doutrina política tanto de Diderot como de Rousseau, e o seu conseqüente afastamento da doutrina do oratoriano. Penso no debate contra Diderot, presente no *Manuscrito de Genebra*, a propósito do caráter abstrato da vontade geral atribuído ao *gênero humano* (para Rousseau, uma definição inconveniente). Contudo, a crítica do genebrino não atinge a própria noção diderotiana de vontade geral, ele chega mesmo a afirmar a sua adesão à mesma, mas sim a impossibilidade de convencer o *raisonneur violent* a reconhecer a voz hipotética da vontade geral da “espécie em geral”, por um lado, e os meios utilizados para persuadi-lo das vantagens da nova associação política, por outro. Ou seja, como transformar esse “monstro” a partir da sua aceitação voluntária da autoridade legal do corpo político e da sua conseqüente submissão ao bem comum. A definição, aceita por Rousseau, da vontade geral proposta por Diderot é a seguinte: “A vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre o que o homem pode exigir de seu semelhante, e sobre o que seu semelhante está

É nesse contexto que Rousseau propõe os princípios de sua filosofia política e as regras teóricas de sua aplicação. Vejamos em linhas gerais como ele as desenvolve.

Rousseau sustenta que o único detentor do poder soberano é o povo.²² Sobre este ponto sua posição é radical: nem um, nem poucos, nem a maioria podem ser os titulares deste poder, mas todos os membros que fizeram o pacto e unidos formam o corpo soberano. Assim sendo, a única forma legítima de Estado admitida em seu sistema é a República, de modo que só é permitido no âmbito político a distinção entre formas de governo e não entre modelos do Estado: “Deve-se lembrar aqui que a constituição do Estado e do governo são duas coisas muito distintas, e que não as confundi” (“Lettres écrites de la montagne”, OC, III, pp. 808-809).²³ Sobre a unidade do Estado e a pluralidade das formas de governo, ele observa: “Os fundamentos do Estado são os mesmos em todos os governos” (*id., ibid.*, p. 811). Esta concepção deriva do fato de que Rousseau só considera válido o *pactum societatis* e rejeita contundentemente o *pactum subiectionis*. O contrato social é um pacto político que exclui a

no direito de exigir dele” (Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 300). Essa formulação apresenta alguns aspectos importantes do critério das idéias claras e da noção de evidência em Malebranche. O ponto de contato, segundo Alberto Postigliola, seria Pierre Bayle, autor muito lido pelos nossos dois pensadores (cf. Alberto Postigliola, “De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du ‘raisonneur violent’”, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, tomo XXXIX, Genève: Chez A. Jullien, 1979, p. 124).

²² Para Rousseau, a afirmação de que o povo é soberano tem um significado concreto. Não é uma ficção da qual se poderia derivar o poder ilimitado de um déspota como sendo o de um único corpo eleito. As leis só podem ser decretadas por um assembleia geral de cidadãos, uma assembleia que tem o poder legislativo que não pode ser delegado. Cf. sobre a distribuição de papéis entre o povo, que é soberano, e o governo que executa uma procuração, o livro III, capítulo I, do *Contrato Social*.

²³ Cf. Simone Goyard-Fabre. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001, pp. 60-71; e, Blaise Bachofen. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot, 2002, pp. 198-210.

subordinação a uma pessoa ou a um grupo delas, pois ele é “de uma espécie particular nisto que une os contratantes sem os submeter a ninguém”.²⁴ Desse modo, aparecem em Rousseau pelo menos três razões nas quais o governo não pode ser considerado como o produto de um pacto de submissão: primeira, a autoridade suprema do povo não pode ser alienada nem alterada; segunda, um contrato do povo com um indivíduo ou um grupo seria apenas um contrato privado, no qual não se pode envolver a vontade geral; e terceira, os contratantes estariam no estado de natureza, o que seria uma contradição, pois o estado civil já foi instituído pelo pacto social.²⁵

A necessidade do governo surge da consideração de que as leis emanadas do soberano são gerais e abstratas, e para aplicá-las aos casos particulares é preciso um órgão idôneo: o poder executivo. Assim, se torna indispensável a distinção entre a generalidade, como atributo dos atos do poder soberano, e a particularidade, como atributo dos atos do governo. Esta distinção, aliás, está descrita no artigo *Economia Política*: “Ainda é preciso insistir com os leitores para que distingam claramente a *economia política*, de que falei e que chamo de *governo*, da autoridade suprema, que chamo de *soberania*; distinção que consiste em que a primeira possui o direito legislativo e obriga em alguns casos a nação como um todo, enquanto a segunda só tem o poder executor e só pode obrigar os particulares” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 244). Para Rousseau o poder soberano é o poder legislativo e o poder executivo é somente um órgão subordinado. Nos Estados absolutistas o governo é um corpo

²⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 807. Cf. *O Contrato Social*: “Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne” (OC, III, p. 361); e o *Emílio*: “Les particuliers ne s’étant soumis qu’au souverain, et l’autorité souveraine n’étant autre chose que la volonté générale, nous verrons comment chaque homme, obéissant au souverain, n’obéit qu’à lui-même, et comment on est plus libre dans le pacte social que dans l’état de nature” (OC, tomo IV).

²⁵ Cf. Norberto Bobbio e Michelangelo Bovero, *Società e Stato nella Filosofia Politica Moderna*, Milano: Il Saggiatore, 1984, pp. 83-84.

fiel ao monarca, no Estado republicano o corpo do governo pertence à assembléia popular.

A relação que Rousseau estabelece entre soberania por um lado e poder legislativo e poder executivo por outro, aparece claramente quando se examina a diferença entre os Estados absolutistas e o Estado republicano. Nos Estados absolutistas, em que o detentor do poder soberano é o príncipe, os poderes legislativo e executivo estão sob o controle direto do monarca: “Nas monarquias onde o poder executivo está unido ao exercício da soberania, o governo e a própria soberania, agindo por seus ministros, por seu conselho, ou por corpos que dependem absolutamente de sua vontade”.²⁶ Na República, em que o sujeito do poder soberano é o povo, o poder legislativo pertence à assembléia popular, que é o próprio soberano, enquanto que o executivo é um poder diferente subordinado à própria assembléia: “Nas repúblicas, sobretudo nas democracias, onde o soberano não age jamais imediatamente por si mesmo, é outra coisa. O governo é, então, apenas o poder executivo, e é absolutamente distinto da soberania”.²⁷ Em outros termos,

²⁶ “Lettres écrites de la montagne”, OC, III, pp. 770-771. Cf. Alfred Cobban. *Rousseau and the Modern State*. 2 ed. revista. London: Archon Books, 1964, pp. 81-91; Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, op.cit., pp. 385-386; Roger D. Master. *The Political Philosophy of Rousseau*, op. cit., pp. 335-340; Kennedy F. Roche. *Rousseau: Stoic & Romantic*. London: Methuen & Co. Ltd., 1974, pp. 115-123; Richard Fralin. *Rousseau and Representation*, op. cit., pp. 89-104; Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, op.cit., pp. 127-172.

²⁷ “Lettres écrites de la montagne”, OC, III p. 771. Cf. Iring Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, tradução do alemão de Luigi Derla, 2ª ed., Milano: Feltrinelli, 1977, pp. 132-138; Augusto Illuminati, *J. J. Rousseau*, Firenze: La Nuova Italia, 1975, p. 9; Hilail Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, op.cit., pp. 127-172; Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990, pp. 201-202; e, José F. Fernández Satillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la*

nos Estados absolutistas o poder de fazer as leis e executá-las está nas mãos do monarca; nas repúblicas o poder de fazer as leis pertence aos cidadãos reunidos na assembleia soberana e sua execução está confinada ao executivo, um órgão específico e diferente.²⁸

A estrutura da República é mais bem compreendida se recordamos duas de suas características: primeira, Rousseau critica o princípio da representação política e considera que cada um dos associados deve manifestar a sua vontade pessoal na assembleia geral; segunda, ele também critica a teoria do equilíbrio dos poderes, contrapondo a concepção que sustenta que o poder legislativo é o poder soberano e o executivo é um poder subordinado. Desse modo, entre o legislativo e o executivo não há equilíbrio, mas uma relação de absoluta dependência, em que o governo atua com poder e autoridade delegada, subordinada à autoridade soberana: “Para ser legítimo, não é necessário que o governo se confunda com o soberano, mas que seja seu ministro” (“Du contrat social”, OC, III, p. 380, nota). Em suma, nas repúblicas o governo é apenas um instrumento do corpo político.

Na república, segundo Rousseau, o poder legislativo é formado pela reunião de todos os associados: “o poder legislativo pertence ao povo, e só a ele pode pertencer” (*id.*, *ibid.*, p. 395). Nele se exerce a soberania, e todos os seus atos legislativos são de caráter geral: eles estipulam o que qualquer cidadão tem ou não tem que fazer. Nesse sentido, o legislativo se ocupa somente de objetos gerais: “toda função que se refere a um objeto individual não pertence ao poder legislativo” (*id.*, *ibid.*, p.379). E a diferença essencial entre o legislativo e o executivo na república de Rousseau reside

autocracia y la democracia, México. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 98-108.

²⁸ Cf. Bertrand de Jouvenel, “Rousseau’s Theory of the Forms of Government”, in *Hobbes and Rousseau: a collection of critical essays*, Maurice Cranston e Richard Peters (orgs.), New York: Doubleday, 1972, p. 488.

justamente nisso: o legislativo é o poder soberano que se ocupa de objetos gerais, e o executivo, ao contrário, é “um corpo intermediário” que leva a cabo as obrigações do poder soberano e os transforma em atos particulares. O poder executivo “consiste em atos particulares que não são da alçada da lei, nem conseqüentemente do soberano” (*id., ibid.*, pp. 395-396). No entanto constata o autor, na república quem faz as leis não deve executá-las. A execução das leis é tarefa exclusiva do poder executivo: “O poder legislativo que é o soberano tem necessidade de outro poder que executa, isto é, que reduza a lei a atos particulares” (“Lettres écrites de la montagne”, *OC*, III, p. 808). Esta também é uma diferença significativa em relação aos Estado absolutistas, pois quem faz as suas leis é o mesmo que as executa.

Nas repúblicas o poder soberano está nas mãos da assembléia popular, e o governo nas mãos dos magistrados: ele é “pura e simplesmente uma comissão (...) na qual, como meros funcionários do soberano, os governantes exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprover” (“Du contract social”, *OC*, III, p. 396). Em outra passagem do *Contrato Social*, Rousseau ressalta a primazia do legislativo: “O poder legislativo é o coração do Estado, o poder executivo é o seu cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode ficar paralisado e o indivíduo continuar a viver ainda. Um homem se torna imbecil e continua vivo: mas assim que o coração cessa suas funções, o animal morre” (*id., ibid.*, p. 424). Assim, o processo de formação da vontade geral na assembléia legislativa encontra seu *complemento* no governo, pois ele tem a força necessária que leva a efeito as leis e as aplica em atos particulares. Ele está encarregado da manutenção da *liberdade, tanto civil quanto política* (*id., ibid.*, p.396).

De acordo com Rousseau, portanto, os indivíduos que são cidadãos exercitam a sua soberania coletivamente sempre que se reúnem em assembléia geral, convocada de tempos em tempos; e estão habitualmente sujeitos a um governo que é

um *corpo permanente*, incumbido de executar as leis e a administração diária. Assim, temos duas relações de subordinação: a subordinação do governo aos cidadãos como um corpo, e a do súdito ao governo.

Se a soberania pertence ao povo, que adquire realidade na medida em que exerce o poder legislativo, o executivo deveria ser uma extensão de suas prerrogativas. Contudo, alerta Rousseau, não é bem isso o que acontece na prática: “O poder legislativo consiste em duas coisas inseparáveis: fazer as leis e mantê-las; isto é, ter inspeção sobre o poder executivo. Não existe Estado no mundo em que o soberano não tenha esta inspeção. Sem isto toda ligação, toda subordinação que falte entre esses dois poderes, o último não dependeria jamais do primeiro; a execução não teria nenhuma relação necessária às leis; a *Lei* seria apenas uma palavra, e a palavra não significaria nada” (“Lettres écrites de la montagne”, *OC*, III, p. 826). Se a supervisão sobre o executivo torna-se cada vez menos vigilante pelo corpo dos cidadãos; se o governo torna-se cada vez mais independente do poder legislativo, então, ocorrerá um “afrouxamento da soberania”, cujas conseqüências serão desastrosas para o corpo político como um todo. Basta um efeito muito comum entre os países densamente povoados, a concentração da autoridade governamental, para que este “afrouxamento da soberania” se efetive e obedeça a uma *lei positiva* na política, isto é, justificada pela evidência empírica. Sobre a insistência de Rousseau na concentração da autoridade quando a população é grande, Rousseau diz: “Acabo de provar que o governo se torna mais fraco em proporção ao aumento do número de magistrados; e antes disso, provei que quanto maior a população de Estado, maior deve ser a força repressiva do governo. Disto se segue que o número relativo de magistrados para o governo deveria estar na proporção inversa àquela dos súditos para a soberania. Isto é, quanto maior o Estado, mais concentrado seu governo deve ser, de modo que o número de chefes diminua na medida em que o

tamanho da população aumente” (“Du contract social”, OC, III, p. 402).

Essa evidência empírica é demonstrada nas *Cartas da Montanha*: “O princípio que determina as várias formas de governo depende do número de membros de que cada um se constitui. Quanto menor o número mais forte o governo; quanto maior o número mais fraco o governo, e desde que a soberania tenda sempre a diminuir, o governo tende sempre a aumentar o seu poder. Portanto, o corpo executivo deve sempre, em longo prazo, prevalecer sobre o legislativo; e, quando a lei é finalmente subordinada aos homens, nada mais resta senão senhores e escravos, e o Estado está destruído” (“Lettres écrites de la montagne”, OC, III, p. 808). Um *progresso natural* muda obrigatoriamente a forma de governo, isto é, o governo *deve* sofrer uma alteração segundo uma lógica alheia ao dever ser ético pressuposto no início do *Contrato Social*. Para Rousseau, a redação aqui é reveladora, este processo é marcado por leis que determinam o que “vai acontecer” e não o que “deveria acontecer”. Em última instância, Rousseau prediz a destruição do que ele próprio, como moralista, recomenda.

Dessa maneira, muda-se a perspectiva de fundo do *Contrato Social*: ela não apresenta uma prescrição esperançosa da República futura, mas uma análise da deterioração política. Rousseau não oferece uma receita de como fazer do governo de uma grande e complexa sociedade uma democracia, pelo contrário, ele demonstra que uma população numerosa e uma atividade crescente do governo exigem crescente complexidade das relações que levam inevitavelmente à centralização da autoridade política em poucas mãos, o que ele considera como o oposto da democracia. Sob o governo, em suma, o homem deve necessariamente ser controlado.

Essa mudança de atitude não é de se estranhar, uma vez que a lei fundamental de autoria do legislativo exige a sua particularização na forma de leis positivas e regulamentos de polícia. Um exemplo disso encontra-se nas regras da administração pública que mantém o Estado funcionando:

“Todos os deveres essenciais do governo, escreve Rousseau no “Esboço” do artigo *Economia Política*, estão contidos neste pequeno número de artigos principais: 1. fazer observar as leis, 2. defender a liberdade, 3. manter os costumes, 4. e prover as necessidades públicas”.²⁹ É preciso garantir estes instrumentos aos governantes como condição de sua própria governabilidade, sem eles as máximas da política tornam-se inviáveis e vacilantes. É preciso, pois, adequar o conteúdo desses artigos aos preceitos fundamentais do direito.

* * *

De fato, o problema das regras que devem orientar a arte de governar está presente nos escritos políticos de Rousseau. De modo explícito, como no artigo *Economia Política* e nas *Considerações sobre a Polônia*, ou de modo implícito, como no *Manuscrito de Genebra* e no *Contrato Social*, o tema é condição básica da administração do Estado e do espírito que o mantém vivo: a vontade geral do soberano, o povo. No artigo *Economia Política*, Rousseau apresenta três regras principais: a) administrar as leis; b) manter a liberdade civil; c) prover as necessidades do Estado. As duas primeiras referem-se ao governo das pessoas, ou seja, como conduzir o povo a si mesmo e dar voz e vida a sua vontade. É a vontade geral vista a partir da sociedade, a lei, e a vontade geral vista do indivíduo, a ideologia. A última, contudo, refere-se à administração dos bens: aborda a questão da política financeira e fiscal, tão importante no controle da distribuição de riqueza e no fortalecimento do Estado. Em última instância, Rousseau propõe uma discussão teórica sobre as condições propícias para a aplicabilidade das normas que devem orientar o legislador, quando faz as leis, e o

²⁹ J.-J. Rousseau, “Première esquisse et fragments de l’article ‘Économie politique’”, in *Œuvres Complètes*, tomo II, Paris: l’Intégrale, Seuil, 1971, p. 295.

magistrado, quando as executa. Sem esse requisito básico, ressalta o autor, a falência do Estado é inevitável.

É indispensável que, num governo, o aparelho ideológico no qual se cristalizam as intencionalidades do poder possua competência e legitimidade. Essa dupla exigência é a condição da eficácia e da validade de todo governo, não escapando ao olhar penetrante de Rousseau. Segundo Simone Goyard-Fabre: “Passando da acepção lata do termo governo para uma *acepção estrita*, Rousseau foi o primeiro a fornecer uma análise técnica rigorosa das *máximas do governo do Estado*”.³⁰

³⁰ Simone Goyard-Fabre, *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*, tradução de Irene A. Paternot, São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 220-221. Posição semelhante é assumida por Jean Terrel, *Les théories du pacte social*, Paris: Seuil, 2001, p. 25.

CAPÍTULO 1

CONSCIÊNCIA CÍVICA E CONSCIÊNCIA ÉTICA

Começar um estudo sobre o pensamento político de Rousseau partindo da antinomia entre consciência civil e consciência ética parece ser a melhor estratégia para quem quer estabelecer os preceitos da arte do bom governo. Neste sentido, duas perguntas norteiam a minha exposição neste capítulo: primeira, há uma oposição entre o conceito de dever cívico e as exigências universais do sentimento de humanidade que determinaria uma possível contradição interna no pensamento de Rousseau? Segunda, há uma radicalização das teses que apontam para uma nova visão do conceito de universalidade em Rousseau? A resposta a essas duas perguntas, contudo, permitiria atingir outro aspecto mais importante e que determina uma escolha entre duas possíveis: como elemento fundante da justiça e legitimidade do poder, a liberdade na sociedade civil só pode ser realizada em sua dimensão política no interior de “estruturas sociais fechadas”,³¹ ou em um espaço por natureza aberto e não

³¹ Termo utilizado por Paul Hoffmann, *Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle*, Paris: PUF, 1996, p. 317. A resposta a essa questão tem como pano de fundo a “aporía da vida coletiva”, formulada assim por Luiz Roberto Salinas Fortes: “Os homens necessitam uns dos outros: eis o

institucionalizado como o âmbito da humanidade? Essa escolha torna-se ainda mais difícil se consideramos outro agravante, de natureza antropológica, o homem criado pela história é incapaz de conceber espontaneamente o caráter da benevolência entre os homens, pois a sua consciência é tardia e está ligada ao desenvolvimento da razão. A solução desse problema, por isso, não se encontra na teoria do direito natural, ela deve seguir um percurso próprio que marca a inovação rousseauiana sobre o assunto.³²

Para Rousseau, o sentimento de humanidade tem um alcance restrito e é enfraquecido pelo fenômeno da socialização. Mesmo tendo raízes na piedade natural a sua função seria apenas ideal, não ultrapassando um número insignificante de “almas cosmopolitas” dotadas de uma visão racional das relações sociais que teriam uma convivência mútua marcada pela pura generosidade sem qualquer espécie de garantia recíproca entre elas. Sem um contrato que submeta todos a uma vontade soberana, por exemplo. Esse sentimento não pode constituir norma cívica, pois o seu raio

ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livres? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda política. Os valores que comandam toda a construção são, como se sabe, a liberdade e a igualdade” (*Paradoxo do Espetáculo. Política e Poética em Rousseau*, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 108).

³² De fato, a discussão sobre a existência ou não da sociabilidade natural no pensamento de Rousseau não é simples, ao contrário de Hobbes. Alguns comentadores visualizaram a possibilidade de uma resposta afirmativa sobre o tema, a favor da sociabilidade natural. Cf. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris: PUF, 1952, pp. 216-235; Martial Gueroult, “*Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*”, in *Cahiers pour l'Analyse* 6, Paris: Le Graphe, 1966, pp. 3-19; e para um texto mais recente, Jean-Marie Beyssade, “*État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau*”, in *Kant-Studien*, 70/Heft 2, 1979, pp. 162-178. Afinal, lembra Henri Gouhier, “não é seguro que, no pensamento de Rousseau, a sociedade seja natural do mesmo modo que a razão” (in *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, 2ª edição revista, Paris: Vrin, 1984, p. 20). Cf. ainda Edgard José Jorge Filho. *Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau*. In: *Síntese Nova Fase*. V. 21. N. 65. Belo Horizonte, 1994, pp. 183-205.

de ação está restrito às relações intersubjetivas predominantes na ordem privada³³. Sendo assim, a opção do nosso autor não estaria decidida, resolvendo de antemão o problema anunciado acima? Mais ainda, não determinaria os parâmetros da teoria política de Rousseau afastando a antinomia presente na obra?³⁴ Não é o que parece à primeira vista, pois se o problema político parece resolvido em algumas obras como o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*, o autor no final de sua vida caminha em outra direção e constata a insuficiência do político.³⁵ Dois escritos justificariam esta

³³ Cf. Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*, Paris: Hachette, 1985, pp. 81-87.

³⁴ Esse tema orienta uma obra sobre Rousseau que influenciou muito o meu trabalho; a obra em questão é o livro, já clássico na bibliografia rousseauiana, de Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, traduzido do polonês por Claire Brendhel-Lamhout, Paris-La Haye: Mouton, 1974; em especial, a quarta parte, pp. 283-415. Com perspectiva diferente, a obra de Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, 2ª ed., Paris: Vrin, 1983, foi de grande valia.

³⁵ Tese explorada por Sergio Cotta em seu artigo sobre Rousseau e que propõe o seguinte paradoxo: “a lição política mais importante de Rousseau, e provavelmente a mais atual em nossa época de politização extrema, é a superação da política por causa da sua insuficiência existencial” (“Rousseau o dell’insufficienza della politica”, in *Rousseau secondo Jean-Jacques*, Roma: Ariane e L’Arte della Stampa, 1981, p. 41). A origem desse tipo de análise, que leva em conta a personagem Rousseau na primeira pessoa, está presente na grande obra de Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle*, 2ª ed., Paris: Gallimard, 1971; impulsionando de vez as leituras que aproximam a estrutura das obras políticas às obras autobiográficas do autor. Os efeitos na interpretação do pensamento político de Rousseau são evidentes, só para dar três exemplos, penso nas obras de Judith N. Shklar, Lester G. Crocker e J. H. Huizinga. Judith N. Shklar faz sugestivas aproximações entre a atitude de Rousseau e a autoridade pessoal, tomando como referência *A Nova Heloísa (Men and Citizens. A Study of Rousseau’s Theory)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, sobretudo o capítulo 4, intitulado Images of authority, pp. 127-164). Lester G. Crocker diagnostica em Rousseau, de sua “unidade complexa”, uma “personalidade autoritária” cujos efeitos são devastadores na política: Rousseau seria um totalitário e seu pensamento político estaria na origem dos movimentos fascista, nazista e comunista que assolaram a

suspeita, o *Emílio*, um tratado de educação privada, e o seu último escrito, *Les rêveries du promeneur solitaire*, aliás inacabado. O *Emílio* não teria como idéia principal preparar o indivíduo e transformá-lo num cidadão do mundo, capaz de enfrentar os infortúnios reservados pela vida social a todos os seus membros? Rousseau não teria manifestado nos *Devaneios* a sua indignação com os homens e as instituições em que eles vivem, solicitando desesperadamente um espaço em que ele pudesse se recolher na sua intimidade, longe das pessoas e do convívio social? Em outras palavras, um conflito mais profundo que não se limitaria, através de uma rebelião pessoal, a combater a opressão do Estado, mas que recusaria a insuportável perversão do coração humano engendrada pela sociedade? Mais exatamente, contra a intrusão da sociedade numa região recôndita do homem. É preciso ter em mente, porém, que essa intimidade do coração não se confunde com a intimidade da moradia privada, com o lugar objetivo da residência do sujeito. Para Rousseau, há aqui dois movimentos, um que identifica o íntimo e o social como formas subjetivas da existência humana, e outro que faz uma distinção inerente ao próprio homem e que o leva a se rebelar contra si mesmo. Nesse sentido, os sintomas do coração rebelde estão na própria condição do indivíduo moderno e seus conflitos intermináveis, na sua incapacidade de uma convivência tranqüila na sociedade, sem poder afastar-se completamente dela, nas suas mutações constantes quando se

Europa em meados do século passado (*Rousseau's Social Contract. An Interpretative Essay*. Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1968, cf. sobretudo o último capítulo: Influences and Analogues, pp. 115-162). Ao contrário das análises competentes de Shklar e Crocker – ainda que eu me afaste delas, boa parte as rejeite mesmo –, J. H. Huizinga parece radicalizar e banalizar o argumento central. Se em Lester Crocker nós fazemos a inferência inevitável da relação do pensamento político do genebrino com o totalitarismo, J. H. Huizinga não tem nenhum pudor em afirmá-la, basta cf. as análises do autor sobre o conselho de Rousseau aos poloneses para que abolissem os festivais (*Rousseau. The Self-Made Saint*. New York: The Viking Press, 1976, p. 223).

trata de seu estado de espírito e na sua vida emocional radicalizada por um subjetivismo profundo.³⁶

Proporei, por isso, uma leitura tão cuidadosa quanto possível de textos estratégicos de Rousseau, de modo a ressaltar o paradoxo mais importante do pensamento político do autor, a idéia do homem viver em contradição com o social e o seu corpo artificial. Dessa contradição, aliás, desentranha-se outro conflito, a oposição entre o indivíduo e o Estado, ou, para ser mais preciso, a colisão entre a vontade particular e a vontade geral. Como é possível estabelecer um equilíbrio sem anular nenhuma das duas vontades? Sem que prevaleça a razão do mais forte, indivíduos fazendo justiça com as próprias mãos ou governantes agindo segundo as regras da razão de Estado? Ambos os efeitos são conhecidos. No primeiro caso, o indivíduo faz prevalecer os seus interesses estreitos, egoístas, particulares, que o coloca em conflito e competição com os outros indivíduos. Ele não consegue ver e sentir que o bem de outrem e o seu próprio estão intimamente vinculados, de modo que não será desejável lucrar à custa de outros. Enquanto o indivíduo está preocupado com os seus interesses estreitos e não aceita fazer parte de um todo maior, o corpo político com uma vontade geral soberana, ele toma para si o direito de vingança e passa a policiar os costumes e punir os contraventores. Assim, como juiz e vingador das ofensas que recebe, ele institui o terror das punições como “freio das leis”. No segundo, o cidadão comum é sacrificado em nome de uma política obscura e dita racional. Um exemplo dessa crítica está na rejeição do poder paterno no artigo *Economia Política*: o governante impiedoso, aparentando o que não é, um chefe de família, só pensa em como manter o seu poder, e não no bem-estar de seus súditos. Os meios que ele utiliza são semelhantes aos usados

³⁶ Cf. William H. Blanchard. *Rousseau and the Spirit of Revolt*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1967. O autor examina a interação entre a complexa personalidade do genebrino e seus escritos políticos. Na sua origem, encontramos o espírito de revolta de Rousseau.

pelos tiranos: os políticos empregam “pequenos e desprezíveis ardis a que chamam de *máximas de Estado e segredos de gabinete*”, com a intenção de fascinar, pelo engodo de um proveito aparente, os olhos do necessitado fazendo com que acredite “trabalhar por seu interesse ao trabalhar pelo deles” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 253).

Além disso, outra contradição, representada pelo paralelo que faz Rousseau das personagens históricas de Sócrates e Catão, levanta uma dúvida sobre a conformidade das noções de cosmopolita e cidadão. Um homem pode ser, ao mesmo tempo, um ser cosmopolita e um sujeito patriota? Um ser do mundo, com uma visão ampla dos problemas da humanidade e de sua condição, ou um ser regional, com uma visão mais modesta da complexa sobrevivência do indivíduo e do Estado, da pátria a “mãe comum dos cidadãos” (*Id., ibid.*, p. 258)? A questão seria ou Sócrates, ou Catão. Mais exatamente, ou o filósofo que, em meio à perdição de Atenas, “só tinha como pátria o mundo inteiro”, ou o cidadão que “conservou sempre a sua no fundo do coração, só vivia para ela e a ela não pode sobreviver” (*id. ibid.*, p. 255). No Prefácio do *Narciso*, contudo, há uma nota nas páginas 959 e 960 em que Rousseau faz uma defesa de Sócrates contra os ataques de seus contemporâneos. Ela oferece a exata medida da valorização das virtudes individuais do filósofo ateniense (cf. “Narcisse ou l’amant de lui-même”, *OC*, II). É só a partir do *Segundo Discurso* que Rousseau eleva ao primeiro plano as virtudes sociais de Catão e transforma o seu significado político em critério da moralidade.

* * *

Embora o confronto entre as duas consciências parecesse estar restrito a determinados assuntos, a compreensão desse tema mostra o contrário, atingindo vários aspectos da teoria política de Rousseau. Um deles, só para dar um exemplo, encontra-se na reprovação de suas teses por não saber conciliar “a independência do indivíduo com a

soberania do Estado”.³⁷ As raízes do conflito são profundas, pois atingem com violência a própria noção de liberdade, que no âmbito do político é a base da justiça e da legitimidade do poder. Da sua investigação deve sair o fundamento de sua

³⁷ Victor Goldschmidt, “Individu et communauté chez Rousseau”, in *Pensée de Rousseau, op.cit.*, p. 147. O comentador rebate essa acusação e situa o problema: “Ela se explica mais pela própria condição do homem moderno, que é contraditória, do que pelas análises de Rousseau, cujo principal objeto - e mérito - é de revelar essa contradição, antes de esboçar a aplicação de um remédio”. Arthur M. Melzer identifica na tradição crítica das obras de Rousseau quatro contradições maiores, são elas: primeira contradição, o conflito entre o individualismo radical do Segundo Discurso e o coletivismo radical do *Contrato Social*. Segunda contradição, o igualitarismo extremo de Rousseau e a sua extravagante valorização do povo, por um lado, e seu elitismo, por outro. Terceira contradição, ao sublinhar a importância política dos costumes estabelecidos, Rousseau adota o princípio conservador segundo o qual “a liberdade não é um fruto de todos os climas” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 414); mas, também, contradiz esta tese ao defender a doutrina ahistórica e universalmente subversiva que “every state not strictly in accord with the almost impossibly demanding principles of the *Social Contract* is illegitimate” (*The Natural Goodness of Man*, op. cit., pp. 3-4). E, quarta contradição, o lugar ocupado por Rousseau na história do pensamento político, ora parece ser claramente um moderno, uma figura da Ilustração influenciada por teóricos como Hobbes e Locke, ora parece também se desviar com desgosto da modernidade e se voltar ao mundo clássico de Platão e Plutarco, Catão e Licurgo, Roma e Esparta, “with their collectivism, their inequality, and their appreciation of the rare and complex conditions required to establish a regime that will raise its citizens to the highest peaks of virtue” (id., *ibid.*, p. 4). Duas outras acusações merecem menção. A primeira, está no artigo de Gérard Lebrun, o contrato social é um “marché de dupes”, recomendando-se uma fuga imediata de suas artimanhas, em particular, da liberdade civil que lhe é subjacente (“Contrat social ou marché de dupes?”, in *Manuscrito*, Revista de Filosofia da UNICAMP, vol. III, nº 2, 1980, pp. 25-34). E a segunda, lê-se no artigo de Terence Marshall, a escrita política de Rousseau, em especial o *Contrato Social*, repleto de ilusões, serve para dissimular a sua “visão global da condição humana” (“Art d’écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau”, in *op.cit.*, pp. 255-261). Sem entrar no mérito desses dois artigos, que eliminam vários mal-entendidos, enveredo por um outro caminho com conclusões diversas.

realização, se em estruturas sociais restritas, como os Estados nacionais, ou se em uma totalidade aberta e não institucionalizada, como a escala da humanidade. Eis-nos diante de um paradoxo, expressão de uma verdade fundamental que pode abrir uma brecha para a compreensão do sistema político de Rousseau e vencer os meandros de uma escrita dissimuladora. É por ela que me aventuro no momento.

A opção de Rousseau é clara, a *consciência cívica* é o fim da instituição política e a sua realização é de inteira responsabilidade dos governantes. O artigo sobre a *Economia Política* não poderia ser mais explícito quando pergunta e responde de imediato: “Queremos que os povos se tornem virtuosos? Começemos, pois, por fazer com que amem a pátria” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 255). Só o amor à pátria, o seu desenvolvimento, garante um mínimo de coesão social e de permanência da frágil estabilidade que mantém vivo o corpo político. Não sendo benevolente, o homem produzido pela história é incapaz de se relacionar com o seu semelhante sem impor os seus próprios interesses e submeter o outro às suas exigências. Depravado pela desventura do tempo, a sua consciência é tardia e, ligada ao despertar da razão, ela perde toda aptidão espontânea para conceber o caráter imperativo da benevolência primitiva, ofuscada e enfraquecida pelo fenômeno da socialização. Sendo a consciência um acontecimento demorado, a natureza humana manifesta sua bondade pela recusa instintiva da injustiça; a piedade, um “princípio anterior à razão”, é o seu melhor exemplo: ela nos associa aos sofrimentos de nossos semelhantes ao excitar em nós “une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables” (“Discours sur l’origine de l’inégalité”, OC, III, p. 126).³⁸ Por outro lado,

³⁸ Sobre os três estágios da piedade em Rousseau, cf. Judith Still. *Justice and difference in the works of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 86-92. A autora parece, em parte, retomar a distinção operada

eis alguns aspectos importantes da consciência em Rousseau: primeiro, como fundamento da moral, a consciência é um princípio inato ao homem que o conduz a amar e fazer o bem. Como ela não possui, contudo, a idéia do bem e não a produz, o conhecimento dessa idéia depende da razão. Enquanto a razão designa o bem, a consciência o aprova, ou o rejeita. Para o autor: “La raison seule nous apprend à connaître le bien et le mal. La conscience (...) nous fait aimer l’un et haïr l’autre” (“Émile ou de l’éducation”, OC, IV, p. 288). Segundo, a consciência moral não é um produto da educação. Os homens são atraídos irresistivelmente pelo bem, embora a pressão da opinião acostume sempre mudá-los de orientação (cf. *id.*, *ibid.*, p. 598). E terceiro, Rousseau estabelece um fundamento sobrenatural para a consciência com o intuito de justificar uma acusação: ele cometeria um absurdo ao defender um instinto que nos faz amar o bem em detrimento de nossos interesses. Para o autor genebrino, só a existência de Deus pode separar do bom a acusação de “insensato” (*id.*, *ibid.*, p. 602). Donde a condição “de instinto divino” para unir o natural ao sobrenatural (cf. *id.*, *ibid.*, p. 600).

Sem a reorientação da consciência para um interesse mais amplo, embora restrito quando pensamos na consciência cosmopolita de algumas almas caridosas, o amor-próprio do indivíduo tende a destruir os seus semelhantes e a comprometer a própria noção de gênero humano. Aproximar

por Michèle Duchet em relação à “pitié naturelle” do Segundo Discurso e a piedade natural “affection sociale” do *Ensaio sobre a origem das línguas* (*Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Paris: Maspero, 1971, p. 340). As considerações de Mira Morgenstern também são valiosas (*Rousseau and the Politics of Ambiguity*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 56-72). Além do amor de si e da piedade, há para Rousseau um outro sentimento natural que visa garantir a perpetuação da espécie sem estabelecer um vínculo permanente entre os homens no estado de natureza, é o amor sexual. Cf. Joel Schwartz. *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984, pp. 16-22.

o amor à pátria ao amor-próprio é tarefa de todo governante preocupado com o bem-estar do seu povo e com a manutenção do ser social e de suas instituições contra as agressões externas e internas. Para Rousseau, o patriotismo é pura paixão, e, se a virtude representa a adesão da vontade do cidadão à vontade geral, a sua dedicação à lei, é o amor pela pátria que produz os maiores prodígios de virtude entre os homens na história. Esse sentimento doce e ardente da união do amor-próprio, sentimento relativo e social, ao sentimento primitivo de bondade seria responsável pelos maiores feitos da humanidade dignos de registro, conclui o autor. Seria uma conciliação *heróica*.³⁹

Sendo o político, ao mesmo tempo, necessário e precário, Rousseau condiciona o problema das duas consciências à solução desse paradoxo. Em primeiro lugar, a necessidade do político está expressa na contradição permanente entre os princípios de sua constituição e o processo de socialização dos homens, que seria o principal motivo de corrupção do modelo de estado civil livre regido por um poder soberano. No *Contrato Social*, Rousseau descreve as várias maneiras da degradação contínua do sistema institucional provocadas pelas paixões, e os meios necessários para reprimir e corrigir seus efeitos. É preciso, segundo o autor, encontrar um paliativo que amenize a fatalidade da desagregação do corpo político: “Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles

³⁹ Cf. Jean Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles: Palais des Académies, 1970, pp. 166-167; sobre a análise da experiência chamada *amor* e o que despertou o espírito humano, a *comparação*, cf. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, *op.cit.*, pp. 442-446; sobre o sujeito *fortemente individualizado*, Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op.cit.*, p. 257; e sobre a experiência real vivida por Rousseau, o comentário de Guy Besse: há um paralelo entre a teoria e a condição do cidadão Jean-Jacques que ama o seu país. “Genebra indiferente, pergunta o comentador, não é o amor infeliz de Jean-Jacques?” (*Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*, Paris: Messidor/Sociales, 1988, p. 264).

prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter. O mais bem constituído chegará a um fim, porém mais tarde do que outro, se algum acidente imprevisto não determinar seu desaparecimento antes do tempo” (“Du contrat social”, OC, III, p. 424). Daí, sua insistência no recurso aos medicamentos do civismo como força de oposição às paixões individuais. O temor religioso e o espírito comunitário são dois exemplos do medicamento a ser ministrado, pois detêm o essencial para o tratamento, e é a partir dos seus expedientes que se deve encontrar o lugar por excelência das paixões e os modos de sua correção. Mesmo tendo valor e função relativos, sendo utilizados como meros recursos expositivos, os paralelos com a realidade biológica são freqüentes nos escritos políticos de Rousseau. Lê-se com regularidade algumas comparações entre o corpo humano e o corpo político: “O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição”. Ou: “O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado; o poder executivo, o cérebro que dá movimento a todas as partes. O cérebro pode paralisar-se e o indivíduo continuar a viver. Um homem torna-se imbecil e vive, mas, desde que o coração deixa de funcionar, o animal morre” (*id., ibid.*; cf. ainda, a comparação feita no artigo *Economia Política*, p. 244).

Inicialmente assinalarei a função religiosa nesse processo de estabilização da vida útil do Estado. Como é da ciência da maioria, a religião está anexada ao político e a sua compreensão depende diretamente dessa última (cf. “Du contract social”, OC, III, livro IV, capítulo VIII, intitulado: *Da Religião Civil*). Essa tentativa, contudo, de esclarecer o religioso pelo político em Rousseau só terá êxito se não perdemos de vista uma redução complexa operada por ele, em que a restrição de suas significações mais importantes provoca uma espécie de reviravolta da noção do sagrado aos

fins do civismo.⁴⁰ E os momentos que constituem essa mudança são inseparáveis do papel que a religião assume entre os homens: se a preocupação principal de Rousseau em sua discussão sobre a religião civil é a necessidade de formar, consolidar e perpetuar os vínculos de união entre os membros da sociedade, através do respeito e apoio mútuos, é essencial fazer a apuração de como essa disposição se acomoda no seio da sociedade. Para Rousseau, existem quatro possibilidades: primeiro, a obediência religiosa pode manter-se desregulamentada pelos poderes civis e a lei; segundo, ela pode estar mais ou menos afastada dos assuntos públicos e não ter relação com a manutenção do corpo político; terceiro, ela pode ser regulamentada pelos poderes civis; e, quarto, ela pode ser dirigida de tal modo que acabe unindo-se aos requisitos da lei. A opção de Rousseau é pela última possibilidade, pois os seus benefícios são evidentes: a obediência aos requisitos fundamentais da lei é sentida como um requisito religioso e a sua observância será concomitante às bênçãos e favores divinos. Em suma, defende o genebrino, a obediência civil receberia um significado profundo e completo, investidos dos estímulos próprios à lealdade e à dedicação religiosas.

De modo geral, há uma clivagem nos conceitos: o religioso é dividido em duas partes principais, a do foro interior puramente espiritual e sobre o qual o soberano não tem nenhum direito de controle, salvo nos casos que interfiram sobre os comportamentos cívicos, e a do foro exterior que determina as prescrições da religião civil.

Sobre o conceito de sociabilidade, Rousseau opõe o seu sentido geral que, segundo o espírito do evangelho, identifica o sentimento de benevolência à natureza dos homens, ao seu sentido particular e político. Ele determina ao mesmo tempo as condições de uma sociabilidade restrita, imposta pelas

⁴⁰ Cf. Bernard Grøethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris: Gallimard, 1949, p. 320. Aliás, o capítulo *Le problème religieux et le problème politique*, é valioso para o esclarecimento dessa redução acima descrita.

próprias exigências da vida civil, e o perigo que a noção de sociabilidade universal representa para a segurança da cidade ideal do *Contrato Social*.⁴¹

Nesse sentido, o espírito do cristianismo é contrário à liberdade tomada em seu âmbito político. Ele não conduz, na ordem da história, à realização de um sistema social “em que as exigências da ordem e da liberdade não sejam contraditórias”, mas equivalentes a independência natural do indivíduo no estado de natureza, perdidas para sempre com o processo de socialização. Jean Starobinski define a importância dessa nova “arte social”: “Este termo é significativo: é ele característico de uma época em que a palavra Arte ainda não se estreitara, especializara, purificara. É arte todo método que tenda a aperfeiçoar um dado natural, de forma a nele introduzir uma maior ordem, um maior prazer, uma maior utilidade. Assegurando a transmutação da independência natural em liberdade civil, conciliando a segurança do indivíduo e a autoridade do Estado, o legislador daria o exemplo da arte suprema”.⁴² Quem recebe a designação de *estrangeiro*, ressaltava Rousseau, se vê excluído do benefício da liberdade e da justiça, perde, de fato, o maior bem que pode ser adquirido com a alienação exigida pelo pacto social. A moral evangélica aqui nada pode, tem apenas o poder de inspirar os deveres de uma ética estéril, pois inaplicável à ordem patriota. Ela é indigna da cidade. Em outros termos, o sentimento de humanidade contido no cristianismo é um espírito de *moderação, indulgência e caridade* que leva o fiel à indiferença sobre a sua própria condição política, à apatia em relação a sua verdadeira liberdade (“Fragments politiques”, *OC*, III, p. 536). Embora apresente várias virtudes, ela não inspira a coragem e a firmeza que eleva o cidadão até o heroísmo característico dos defensores

⁴¹ Cf. “Lettres écrites de la montagne”, *OC*, III, p. 706. Idem, Patrick Riley, *The General Will before Rousseau, op.cit.*, pp. 187-188.

⁴² Jean Starobinski, *A Invenção da Liberdade 1700-1789*, tradução de Fulvia Maria Luiza Moretto, São Paulo: Editora da UNESP, 1994, p. 19.

da pátria. Situação agravada, de fato, se lembramos que o mundo está submetido ao fatídico estado de guerra, em que pessoas como representantes de Estados travam luta, e a liberdade moral, própria dos cidadãos, encontra-se por isso ameaçada, porque falta-lhe a garantia de uma relação estável e duradora com os seus vizinhos.⁴³ É preciso, alerta Rousseau, encontrar um modo de impor com eficácia o compromisso da defesa da liberdade dos indivíduos. E essa é a finalidade das leis e da virtude cívica que lhe confere sua autoridade (“Lettres écrites de la montagne”, OC, III, p. 706).

Rousseau, por certo, faz uma distinção cuidadosa no *Contrato Social* entre a religião civil e as religiões nacionais dos antigos. Ao mostrar, contudo, o que essas religiões nacionais realizaram, ele também demonstra os objetivos de sua religião civil: “A segunda (a religião do cidadão⁴⁴) é boa por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir o

⁴³ A guerra, para Rousseau, é uma relação Estado-Estado, “e os indivíduos só acidentalmente são inimigos, não como homens, nem mesmo como cidadãos, mas como soldados; não como membros de seus países, mas como seus defensores” (“Du contrat social”, OC, III, p. 357). Cf. Mario Einaudi. *The Early Rousseau*. Ithaca: Cornell University Press, 1967, pp. 208-223; e, David Boucher. *Political Theories of International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 289-307.

⁴⁴ Rousseau, no *Contrato Social*, considera a religião em relação à sociedade em geral (sociedade geral do gênero humano) ou em particular (sociedade política ou civil). A partir dela, ele faz uma divisão da religião em duas espécies: a religião do homem e a do cidadão. A primeira, está limitada “ao culto puramente interior do Deus supremo e aos deveres eternos da moral”, é a religião do *direito divino natural*. A segunda, está inscrita em “um só país”, e seu culto exterior é prescrito por lei. Há uma terceira espécie, contudo, de religião, aquela que dá ao homem “duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão”. Esta espécie compreende a religião do budismo tibetano, dos japoneses e do cristianismo romano; Rousseau costuma também chamá-las de *religião dos padres*, e a sua principal característica é apresentar um direito misto e insociável (p. 464).

Estado é servir o Deus tutelar”.⁴⁵ Só a religião civil cumpre esse papel central da manutenção da lei e da ordem ao recusar um zelo religioso suscetível de dividir o mundo entre os abençoados e os malditos, que justifica as mais perversas e cruéis perseguições aos nocivos descrentes. Rousseau declara pernicioso a superstição, um dos perigos eminentes de qualquer religião. A intolerância e a crueldade que lhes são próprias são para o nosso autor um dano irreparável ao Estado e as suas instituições.⁴⁶ Em suma, tais atitudes geram manifestamente a divisão social e provocam a desintegração do corpo político a, mais ou menos, longo prazo.

É bem verdade que essa crítica contundente da superstição parece, à primeira vista, criar alguns problemas a anexação do religioso ao político. É só aparência, visto que na lógica do pensamento de Rousseau a consequência mais importante foi autorizar e legitimar o amor apaixonado do cidadão por sua cidade, dando-lhe uma caução sobrenatural. A religião civil não tem esta capacidade, ela encontra-se privada dessa dimensão interior própria da religião puramente espiritual e que serve de receptáculo das paixões. Numa nota do livro quarto do *Emílio*, quando opõe o ceticismo filosófico à religião, Rousseau sugere que o fanatismo religioso é útil aos fins políticos, ao fazer do civismo uma paixão (“Emile ou de l’éducation”, *OC*, IV, pp. 632-633). Mesmo sendo sanguinário e cruel, o entusiasmo e a dedicação religiosa do fanático é uma paixão forte que eleva o seu coração com uma força prodigiosa e lhe faz desprezar a morte, ao contrário da irreligião dos filósofos que só envilece as almas e solapa os verdadeiros fundamentos da sociedade. Basta bem dirigir esta “energia prodigiosa” do fanático “para tirar dele as mais sublimes virtudes” (*id., ibid.*, p. 633). Em última instância, a religião civil é uma noção híbrida, ao mesmo tempo espiritual

⁴⁵ *Id., ibid.*, pp. 464-465. Cf. sobre o tema as análises sugestivas de Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, op.cit.*, pp. 244-258.

⁴⁶ Cf. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau, op.cit.*, pp. 199-200.

e particular e geral em seus dogmas. Ela faz amar os deveres próprios à cidade, conciliando as crenças e as opiniões que os cidadãos poderiam ter *in foro interno*.

Em outra passagem do *Contrato Social*, Rousseau define a lei mais importante de todas que pode reprimir e corrigir os efeitos funestos das paixões: “A essas três espécies de leis, junta-se uma quarta, a mais importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas no coração dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado; que todos os dias ganha novas forças; que, quando as outras leis envelhecem ou se extinguem, as reanima ou as supre, conserva um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pela do hábito” (“Du contrat social”, OC, III, p. 394). A lei em questão abrange a parte desconsiderada pelos políticos, os usos, os costumes e, sobretudo, as opiniões. Ela dá, segundo Rousseau, *força de lei às leis*. Essa fórmula testemunha entre outras coisas o cuidado constante do autor em descobrir os meios, fora da esfera do político, que podem concluir as exigências de modo imediato e com a maior perfeição, pois com êxito, aquilo que nenhuma instituição ou lei podem conseguir. A sacralização da lei é um dos rumos possíveis. Ela tem o poder de colocar a lei “no coração do homem”. Não obstante a sua força persuasiva, há outros caminhos que podem ser trilhados. Um deles é certamente o “sonho comunitário” analisado tão bem por Bronislaw Baczko.⁴⁷ Antes, porém, aprofundemos um pouco mais o que significa colocar a lei “no coração do homem” e qual o seu alcance na formação do cidadão.

⁴⁷ Rousseau. *Solitude et communauté*, *op.cit.*, pp. 341-345. John Charvet vê no sonho da independência intransigente a uniformidade tirânica do pensamento político de Rousseau, isto é, “a despótica imposição da particularidade de alguns sobre todos os outros” (cf. *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 146).

O tema exige uma abordagem da teoria da lei em Rousseau. Inicialmente o autor parece distinguir quatro categorias de lei quando se refere à organização da sociedade. São elas: as leis políticas ou leis fundamentais, as leis civis, as leis penais e as leis que moldam o caráter, as atitudes, lealdades e sentimentos das pessoas. Em seguida, Rousseau acrescenta outra noção, com uma acepção mais ampla, quando fala das “leis do coração”, são as leis da justiça para todos implantada por Deus na consciência de cada homem. Das quatro categorias de lei descritas no livro II, capítulo 12, do *Contrato Social*, duas delas nos interessam mais, são as leis dos usos e costumes, já citadas aqui, e as leis políticas, pois permitem uma aproximação com esta noção mais ampla das regras de justiça que emanam de Deus e estão implantadas na consciência de cada pessoa. As leis políticas, porque são criadas pelo povo “para todo o povo” com o propósito de determinar as condições da associação civil (“Du contrat social”, OC, III, p. 379) e algumas de suas particularidades, como o seu regime político, a sua repartição e definição dos poderes, as diferentes atividades que constituem a vida e a configuração de uma sociedade, etc. Tais leis são atos da vontade geral, da qual devem expressar a sua autoridade (*id.*, *ibid.*, p. 430. Cf. ainda, “Lettres écrites de la montagne”, OC, III, pp. 807-808; e, “Considérations sur le gouvernement de Pologne”, OC, III, p. 984. As leis dos usos e costumes, porque representam a “verdadeira constituição do Estado” e estão gravadas “nos corações dos cidadãos” (“Du contrat social”, OC, III, p. 394).

De fato, a vontade geral apresenta todos os traços essenciais da consciência tal como é descrita na *Profissão do Vigário Saboiano*. Como a consciência, ela é espontânea, sempre direita e facilmente abafada pelos interesses particulares guiados por paixões egoístas. A consciência e a vontade geral são igualmente indestrutíveis: “Consciência, consciência! Instinto divino, voz imortal e celestial, guia seguro do ser que é ignorante e limitado mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal que torna o homem

semelhante a Deus; és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações” (“Emile ou de l’éducation”, *OC*, IV, pp. 600-601). E: “Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 437). Pode-se não mais entender as suas vozes, mas elas estão sempre presentes de modo discreto na intimidade da alma humana. Às vezes, a consciência não fala e torna impossível o eco na alma de cada um, da harmonia que existe nas profundezas da personalidade humana; ainda assim, a consciência jamais se dissipa porque as suas regras são “écrites par la nature en caractères ineffaçables” (“Emile ou de l’éducation”, *OC*, IV, p. 594). Quanto a vontade geral, ela permanece muda nos momentos em que, com o enfraquecimento dos laços sociais, “le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 438). Não obstante, com o rompimento do sentimento de união social nos “cœurs” dos cidadãos e o Estado próximo de sua ruína, a vontade geral permanece sempre constante, inalterável e pura.⁴⁸

Esta aproximação entre a vontade geral e a consciência, aliás, não se limita apenas à esfera política, ela também tem

⁴⁸ Cf. sobre a analogia entre a vontade geral e a consciência, Georges Gurvitch, “Kant et Fichte, interprètes de Rousseau”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1971, traduzido do alemão por Jean Ferrari e Jean-Louis Vieillard, pp. 385-405. Idem, Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op.cit.*, pp. 236-247. De modo geral, ambas são definidas como “une règle de justice qui empêche la liberté de se détruire elle-même” (*id.*, *ibid.*, p. 236). Daí, a proposição de Jean Lacroix: a vontade geral ou consciência cívica “est une norme, un aspect dela conscience moral ou plutôt la conscience morale elle-même en tant qu’appliquée à la société, à une vie commune, à une histoire véritablement humaine” (“La conscience selon Rousseau”, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris: Beauchesne, 1980, p. 99. Sobre a relação da sensibilidade e do coração na formação dos princípios fundamentais dos deveres e direitos dos homens, cf. Angèle Kremer-Marietti, “Droit naturel et état de nature chez Rousseau”, *id.*, *ibid.*, p. 185.

um papel importante no julgamento da moralidade de toda ação humana.⁴⁹ Após ter falado da distinção da vontade geral e da vontade particular e de sua aplicação a níveis sócio-políticos diferentes, Rousseau no artigo *Economia Política* esclarece: “Dessas mesmas distinções, aplicadas a cada sociedade política e a seus membros, decorrem as regras mais universais e mais infalíveis, com base nas quais pode-se julgar ser bom ou mau um governo e, em geral, a moralidade de todas as ações humanas” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 245). E como estas “regras mais universais e infalíveis” podem servir de critério para julgar a moralidade das ações dos homens se a vontade geral não é idêntica à consciência? Assim, ouvindo atentamente a voz interior, o homem que age segundo as instruções de sua consciência jamais estará em falta com a comunidade de que é membro, podendo inclusive escapar à perversa opressão que lhe impõe a sociedade. Em suma, Rousseau parece resolver o problema unindo as suas duas facetas: a voz interior e a vontade geral. Ou seja, no fundo de toda lei que lhe impõe a vontade geral, o homem sempre encontrará a lei de sua própria consciência. E uma vez cumprindo os ditames deste senso moral espontâneo, o homem pode superar as falhas da socialização. Todos os homens, segundo Rousseau, que só querem fazer o bem, podem viver sem as leis: “Si l’on me demandait quel est le plus vicieux de tous les Peuples, je répondrais sans hésiter que c’est celui qui a le plus de Loix. La volonté de bien faire supplée à tout, et celui qui sait écouter la loi de sa conscience n’en a guère besoin d’autres” (“Fragments politiques”, *OC*, III, p. 493).

⁴⁹ Cf. Robert Derathé. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1948, pp. 78-84, as influências do jusnaturalista genebrino J.-J. Burlamaqui sobre a perspectiva de Rousseau. Como este, aliás, retoma em parte a noção de *instinto moral*, e a sua analogia entre o sentido moral do homem e de seu instinto físico, daquele, para constituir a sua teoria sobre a consciência como regra moral.

Se o homem, contudo, realmente prestasse atenção a essas leis interiormente cognoscíveis, ele não precisaria de leis civis e penais e viveria segundo os desígnios da sua consciência, que são os desígnios providenciais de Deus. Em outra passagem da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, Rousseau diz: “Se a divindade não existe, somente o homem perverso é que raciocina, e o homem bom não passa de um néscio” (“Emile ou de l’éducation”, OC, IV, p. 602). Segundo Rousseau, porém, não é esse o caso, uma vez que a voz interior é facilmente abafada tanto pelas paixões e interesses egoístas dos indivíduos socializados, como pela perversa opressão da sociedade de que são membros. E, “na ausência de sanção natural, as leis da justiça tornam-se vãs para os homens; só facilitam o bem do mau e o mal do justo” (“Du contrat social”, OC, III, p. 378). Como um todo, os homens não têm condições de impor mudanças à sociedade em que vivem, eles necessitam, para fazê-lo, atuar segundo a voz da razão coletiva, que segue os preceitos da política, e não apenas as obrigações da moral. Ou seja, eles precisam seguir esta “voz interior ampliada e politizada” que Rousseau chama de vontade geral.⁵⁰

Não obstante, foi a partir da natureza moral da vontade geral que Rousseau explicou as particularidades da lei. A verdadeira lei se reconhece primeiro por sua *généralité*. Ela é geral ou não é: é geral por sua forma, pela natureza da vontade que a engendra e, por sua matéria, não visa outra coisa que o interesse de toda comunidade (“Du contrat social”, OC, III, p. 327). Além disso, ela se caracteriza ainda por sua *bonté intrinsèque*: nenhuma lei geral é má (“Emile ou de l’éducation”, OC, IV, p. 712). Pois, como ela poderia ser má, se o seu objeto é o bem comum? Como expressão da vontade geral, a lei não pode ser injusta, não existiria uma vítima determinada de seus atos. “La généralité ne veut jamais et ne

⁵⁰ José Guilherme Merquior, *Rousseau e Weber. Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*, tradução de Margarida Salomão, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990, p. 20.

peut jamais vouloir que ce qui est juste, puisque la justice elle-même n'est que l'intérêt de tous" ("Notes prises en vue d'un projet de réplique à la réponse du Petit Conseil du 31 août 1763", *OC*, III, p. 1722). Em uma palavra, mesmo se em certos casos a lei não serve o interesse comum, ela é sempre boa, pois caso contrário causaria dano a todos e não favoreceria ninguém ("Lettres écrites de la montagne", *OC*, III, pp. 842-843). Enfim, a lei é uma *décision révocable*. Como uma obrigação que o povo se dá a si mesmo, a lei depende de seu juízo para ser considerada boa ou má: é o povo que decide como soberano o que realmente deve ser bom para a sua comunidade ("Du contrat social", *OC*, III, p. 394). Nesse sentido, como uma decisão explícita ou tácita do povo, que está ligada à sua existência atual, a lei deve aparecer como o efeito de uma criação inacabada (*id.*, *ibid.*, p. 485). Rousseau diz: "Chaque acte de souveraineté ainsi que chaque instant de sa durée est absolu, indépendant de celui qui précède et jamais le souverain n'agit parce qu'il a voulu mais parce qu'il veut".

Compreende-se, pois, a importância das leis dos usos e costumes, por um lado, e da opinião pública, por outro, nesse processo de reposição contínua da lei fundamental: gravadas nos "corações dos cidadãos", elas não "envelhecem ou se extinguem" como as outras leis, mas tendem a renová-las ou mesmo supri-las, conservando o "povo no espírito de sua instituição" e substituindo "insensivelmente a força da autoridade pela do hábito". E como *força de lei às leis*, elas infundem na consciência dos homens as regras do comportamento adequado e necessário à vida em comum. Tal é a tarefa do grande Legislador, que trabalha "em segredo" essa parte desconhecida dos políticos, "mas da qual depende o sucesso de todas as outras". Para Rousseau, a verdadeira tarefa do legislador está na *conservação* do corpo político através da "ciência da legislação". Segundo Luiz R. Salinas Fortes: "conservar o corpo é dar um conteúdo à vontade geral, determinando aquilo que é conforme ao bem público e, por outro lado, é criar os instrumentos coercitivos necessários para que a vontade geral prevaleça soberanamente. Ou ainda:

ao Legislador cabe criar as condições para que o contrato se cumpra efetivamente, isto é, para que as partes contratantes - o público e os particulares - cumpram as obrigações contraídas”.⁵¹

Uma vez a lei inscrita no coração, ela se coloca insensivelmente acima dos homens e recebe uma autoridade, ao mesmo tempo, absoluta e nula que neutraliza a força das paixões (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, OC, III, p. 955). Isso sem que ela seja sentida como uma força opressora. É preciso preparar uma paixão mais forte para atuar contra as paixões e remediar as vicissitudes do político. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau não poderia ser mais explícito: “Nunca haverá boa e sólida constituição além daquela em que a lei reinará sobre os corações dos cidadãos. Enquanto a força legislativa não for até lá, as leis serão sempre burladas. Mas como chegar aos corações? É nisso que os nossos instituidores, que só vêm a força e os castigos, nunca pensam e é ao que talvez as recompensas materiais não conseguissem melhor conduzir” (*id., ibid.*). O autor parece retomar uma de suas idéias trabalhadas no *Manuscrito de Genebra*, as leis naturais são desprovidas do caráter da evidência imediata e, *a fortiori*, da autoridade na prática (cf. o segundo livro desse *Manuscrito*, intitulado: “*Établissement des loix*”). Elas devem ser substituídas pelas leis civis, particulares, embora não deixem de ser burladas. O problema, no fundo, está na urgência de se constituir uma autoridade absoluta que seja legítima. Ainda nas *Considerações*, Rousseau evidencia a sua dúvida: “É impossível fazê-las tais que delas não abusem as paixões dos homens, como abusaram das primeiras. Prever e pesar todos esses abusos por vir é talvez uma coisa impossível para o homem de Estado mais consumado. Colocar a lei acima do

⁵¹ Rousseau: *da Teoria à Prática, op.cit.*, p. 94.

homem é um problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria” (OC, III, p. 955).⁵²

O problema estaria resolvido se a aceitação fosse espontânea e apaixonada, que ao mesmo tempo auxiliasse na satisfação da obrigação da obediência cívica e, no limite, a superasse tornando-a inútil. Basta dizer que o modelo do “sonho comunitário” ocupou um lugar de destaque na obra de Rousseau. Ele teria como meta substituir o esforço da ação cívica na formação da consciência coletiva pela imagem de uma comunhão entre os cidadãos que estabeleceria, na ordem da sensibilidade, um Estado onde o político não teria mais serventia. Mas esta nostalgia de Rousseau por esse tipo de sociedade, em que os arquétipos são Esparta e Roma republicana (aliás, duas experiências políticas tão diferentes), não eliminariam duas questões: primeiro, o “sonho comunitário” formaria realmente uma sociedade sem as contradições inerentes do político? Em seguida, a união dos homens ofertando-se reciprocamente os emblemas do amor exclusivo pela pátria, não poria em situação delicada os direitos dos homens, uma vez que a noção de comunidade é o equivalente ao de uma sociedade “fechada”? Se levamos em consideração que esta união seria feita a partir de determinados critérios exteriores à sua constituição e orientados por certos signos conhecidos do processo de reconhecimento social, os sinais de ordem racial, ética e também religiosa - considerando a importância dos ritos e das cerimônias no pensamento do autor-, o “sonho comunitário” poderia justificar uma vontade fanática orientada apenas para a discriminação e a rejeição das pessoas “estranhas” que não se enquadrariam nos padrões normais da comunidade. Se a

⁵² Em uma nota das *Obras Completas*, Jean Fabre aproxima essa passagem à carta escrita por Rousseau a Mirabeau, em 26 de julho de 1767: “Eis nas minhas velhas idéias, o grande problema em política que comparo ao da quadratura do círculo em geometria e ao das longitudes em astronomia: encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima dos homens” (*id., ibid.*, nota 2, p. 1744).

definição de Bronislaw Bazcko, entretanto, sobre a comunidade ideal está correta, as suspeitas que recaem sobre Rousseau não se confirmam: “A comunidade ideal deve assegurar a transparência e o imediato absoluto das relações sociais fundadas não somente sobre a cooperação racional em nome dos interesses individuais, mas também sobre a solidariedade afetiva, sobre ‘a comunhão dos corações’”.⁵³

Apesar das observações otimistas do pesquisador, sobre a interação afortunada da associação de indivíduos livres e autônomos com uma vontade coletiva “íntegra e direita”, o preço a pagar não é pequeno: a lei deve ser interiorizada sob o custo do enfraquecimento de seu caráter prescritivo causar danos irreparáveis à justiça. Como o patriotismo participa da ordem instável e perturbadora das paixões,⁵⁴ o *dictamen*, que “reclama e murmura” contra as decisões interesseiras, deve filtrar a espontaneidade dos sentimentos e tornar os valores objetos de enunciados normativos. Sem essa filtragem do *coração*, ressalta Rousseau, estaríamos submetidos aos caprichos da pior espécie de homogeneização, àquela que não respeita as diferenças entre os membros de uma mesma sociedade. Seria um gênero de comunidade onde todas as relações sociais seriam pautadas por um ranço autoritário que conspira contra a liberdade individual e a livre determinação do sujeito. A identidade alcançada aqui, porém, longe de ser uma conquista não passaria de um retrocesso político marcado por um desejo irracional de transparência das relações sociais, sem a intervenção de intermediários ou

⁵³ Rousseau. *Solitude et communauté*, *op.cit.*, p. 349.

⁵⁴ Esse âmbito mais secreto do *dictamen* e do nível moral da interiorização da lei, é entendido aqui a partir da carta escrita ao M. de Franquières, em 15 de janeiro de 1769. Uma nota de Henri Gouhier às *Obras Completas*, constata a inexistência desse termo na linguagem clássica e faz uma aproximação com a noção de Spinoza, tanto do *Tratado Teológico-Político* como da *Ética*: “Spinoza emprega a palavra para designar os comandos da razão” (OC, IV, nota 2 à pagina 1138, p. 1806). Para uma abordagem da filosofia do *dictamen* em Rousseau, cf. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, *op.cit.*, pp. 61-114.

representantes da vontade popular; ela recusaria o próprio estado de direito.

A noção de identidade seria, desse modo, essencial para a compreensão de um possível desvio do pensamento de Rousseau, e se ele é ou não intencional. De fato, a identidade ocupa na ordem do imaginário e das paixões, o lugar ocupado pela igualdade na ordem do político, é um de seus pilares de sustentação. O sentimento de identidade, contudo, costuma abolir a reflexão sobre a legitimidade de seus próprios critérios, e a atitude discriminatória do indivíduo que vive em tal comunidade é muito pouco racional. Ao contrário da igualdade política que exige uma atitude reflexiva do sujeito quando este firma com os outros um “compromisso recíproco”. Nas *Cartas Escritas da Montanha*, Rousseau, ao comentar o *Contrato Social*, descreve a igualdade conseguida com o pacto como um “engagement réciproque de tous envers chacun” (OC, III, p. 807). Enquanto as categorias de *estrangeiro* e *inimigo* moldam o sentimento de identidade que determina o espírito comunitário, as categorias de *povo*, *cidadão* e *súdito* formam a igualdade moral que define o espírito cívico e patriota. Nesse sentido, o espírito comunitário tende a eliminar nos casos extremos, ou a excluir em situações ditas “normais”, as pessoas consideradas portadoras dos signos da sua própria diferença. A idéia de homogeneidade seria uma perversão do ideal patriota. A questão de fundo, porém, é mais grave. Segundo Rousseau, é da natureza humana o desejo apaixonado do estabelecimento com outros homens de uma relação que os fizessem irmãos, ou seja, eles nutrem o sonho por um estado de sociedade semelhante àquele descrito pelo autor na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*, da imediata participação na felicidade dos primeiros tempos da vida em comum (OC, III, p. 171).⁵⁵ Já o

⁵⁵ Há quem diga que esse texto é o arquétipo do modelo comunitário em Rousseau. É o caso do comentador alemão, Egon Reiche: “Na comunidade, o direito não é pensado como um direito positivo nem posto artificialmente de fora, mas como um direito dado com a própria

espírito cívico defende uma igualdade básica de posição e prestígio moral, de modo que ninguém esteja em servidão ou sujeição, mas sejam portadores dos mesmos direitos fundamentais que provêm do pacto social.

O *Contrato Social* oferece, no livro I, capítulo VIII, uma saída para esse impasse. Ele apresenta algumas correções essenciais sobre o alcance preciso dos valores patriotas na lógica política do genebrino. Ali o autor lançou as bases que tornaram possíveis as condições sociais do homem, ao compará-las com a existência do homem natural. De fato, o *estado civil* representou um ganho considerável para o indivíduo já distante do hipotético estado de natureza, pois significou a ocasião do desenvolvimento da natureza humana em sua plenitude e o meio mais eficaz de se atingir a moralidade; ele substituiu na conduta do homem “o instinto pela justiça” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 364). Foi só então que, “tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações” (*id.*, *ibid.*). Entretanto, a substituição do instinto pela justiça no comportamento do homem envolveu algo mais, Rousseau misturou ao artifício das instituições nascentes certo automatismo do instinto com a intenção de remediar a “imperfeição das obras dos homens pela perfeição das da natureza”, ou seja, ele aceitou fazer da violência latente, própria da paixão, o *suplemento* da virtude cívica.

Sem dúvida, pode-se objetar, o modelo da comunidade ideal foi imaginado por Rousseau sob a forma de uma pequena sociedade natural, isolada, que se beneficiava de sua insularidade para proteger e conservar fora do tempo, em uma imobilidade “bem-aventurada”, o lugar da própria

comunidade. O direito vive incarnado em cada indivíduo, materializando-se em símbolos visíveis a todos” (*Rousseau und das Naturrecht*, Berlim, 1935, p.47).

liberdade. O perigo para o homem socializado em recorrer às paixões para legitimar o ardil político não pode ser menosprezado. Ele existe e a história nos oferece vários exemplos. Parece-me, contudo, que Rousseau jogou nos dois lados do campo e tentou combinar, não sem sucesso, a ordem severa da lei e o ideal de uma comunidade cujos membros estivessem unidos por laços mais amplos do que os oferecidos pela vontade virtuosa e permitisse ultrapassar o estado de igualdade moral, convencional, tão difícil de manter pelos cidadãos. Realizar esse projeto descrito por Bronislaw Baczko: “Une communauté sociale et politique véritable, conforme aux principes de la liberté, de l’égalité et de la justice, doit consister, d’une part, à instaurer l’ordre, c’est-à-dire à poser les fondements d’une nouvelle organisation sociale et politique, d’autre part, à restituer l’ordre, c’est-à-dire à fonder l’activité collective des hommes sur les principes de la loi naturelle dont les hommes ont pris conscience” (*Rousseau. Solitude et communauté*, op.cit., p.303).

No âmbito político, há uma antinomia do civismo e do sentimento de humanidade cujas implicações específicas Rousseau desenvolve com um extremo rigor lógico. Essa crítica contundente da categoria de *universalidade*, que no *Contrato Social* é um conceito regulador da virtude cívica, já está presente no artigo *Economia Política*, escrito para a *Encyclopédie* em 1755. Pode-se ler a respeito, antes mesmo do *Manuscrito de Genebra*, o seguinte: “Importa notar que essa regra de justiça, certa para todos os cidadãos, pode ser falha para os estrangeiros; e a razão disso é evidente: a vontade do Estado ainda que geral em relação a seus membros, não mais o é em relação aos outros Estados e a seus membros, mas se torna para eles uma vontade particular e individual, que possui sua regra de justiça na lei da natureza, o que recai igualmente sob o princípio estabelecido: a grande cidade do mundo torna-se o corpo político para o qual a lei da natureza é sempre a vontade geral, e no qual os estados e os vários

povos não passam de membros individuais”.⁵⁶ A lei de natureza, questão principal desse fragmento, designa a justiça em seu sentido universal e por isso sem qualquer tipo de discriminação ou rejeição pelos sinais das diferenças de raça, cor, nacionalidade, etc. A lei natural não exclui ninguém de sua jurisdição. Não obstante, é preciso ter em mente o seguinte, se é correta a afirmação sobre a ordem política contradizer a justiça, ao atentar contra as suas regras básicas - não prejudicar ninguém em sua vida, liberdade, posses ou “personalidade moral” -, é somente através do político que as suas condições são passíveis de realização. Se Deus concedeu aos homens uma regra universal exigindo justiça a todos, sem qualquer espécie de distinção, a sua eficácia como instrumento para torná-la concreta só pode funcionar através dos sentimentos e instituições de comunidades relativamente pequenas, independentes e compactas. Em grandes sociedades, conclui Rousseau, não existe tal unidade de sentimento. Este ponto é essencial: para Rousseau nós cometemos injustiça quando fazemos os outros sofrerem males fundamentais, não só por atos nocivos, mas também por negligência ou indiferença. É o caso das grandes sociedades, ali muitas pessoas são maltratadas ou ignoradas apenas porque é impossível para o indivíduo possuir um sentimento tão poderoso que provoque, em relação aos sofrimentos de outrem, uma sensação tão intensa de dor como se ele as tivesse sofrido. Desse modo, a própria idéia de justiça é tomada por uma dupla debilidade, não é conhecida pelos homens e é inútil em se fazer valer como uma obrigação. Rousseau conclui: “O que é bom e conforme à ordem é tal pela natureza das coisas e independentemente das

⁵⁶ “Discours sur l’économie politique”, **OC**, III, p. 245. Aqui, ao contrário do que pensa Patrick Riley, já há um afastamento das idéias defendidas por Diderot, mais ainda, é possível perceber uma mudança de paradigma sobre a noção de vontade geral (cf. *The General Will before Rousseau, op.cit.*, p. 211. Para o comentador americano, Rousseau “vacila entre *universalité* e *généralité*”).

convenções humanas. Toda justiça vem de Deus, só ele é a sua fonte; mas se nós soubéssemos recebê-la de tão alto não teríamos necessidade nem de governo nem de leis” (“Du contract social”, OC, III, p. 378).

No *Segundo Discurso* e no *Manuscrito de Genebra*, Rousseau nos oferece uma explicação genética da realidade humana, ao conciliar na estrutura interna de seu pensamento a lógica do racionalismo de Descartes e a do empirismo de Locke e Condillac.⁵⁷ E ao fazê-lo, ele pode afirmar na ordem do pensamento puro que a filosofia do direito natural impõe as suas proposições de modo irrefutável, evidente no seu termo mais forte, mas que no plano da prática, porém, ela é absolutamente vã ao povo quando esse se constitui em corpo político. A justiça não passaria de uma idéia vazia cuja manifestação estaria limitada às consciências esclarecidas, seria uma espécie de idéia transcendente restrita às almas dotadas de ilustração e a um número diminuto de pessoas. Embora Rousseau apresente algumas observações importantes sobre o inatismo dos valores, sob a forma de movimentos primeiros da sensibilidade, como é o caso da piedade, uma expressão original da bondade essencial do homem, ele diz também que a idéia de gênese dos valores não significa que sejam formados empiricamente no homem, mas justamente o seu oposto: “Deitai os olhos em todas as nações do mundo, percorrei todas as histórias. Em meio a tantos cultos inumanos, e estranhos, em meio a essa prodigiosa diversidade de costumes e de caracteres, encontrareis por toda parte as mesmas idéias de justiça e de honestidade, as mesmas noções do bem e do mal” (“Emile ou de l’éducation”, OC, IV, pp.

⁵⁷ Cf. Yvon Belaval, “La théorie du jugement dans *l’Émile*”, in *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*, Paris: Klincksieck, 1964, pp. 149-158; idem, Alberto Lunardi, *Edonismo e Antiedonismo. I materialisti illuministi e Rousseau*, Rimini: Maggioli, 1982, pp. 99-133. Para uma oposição de Descartes a Condillac, cf. Henri Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, op.cit.*, pp. 67-75; e para uma crítica do intelectualismo moral, Nguyen Vinh-De, *Le problème de l’homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Québec: Presses de l’Université du Québec, 1991, pp. 146-153.

597-598). O caráter de sua universalidade e evidência, porém, desmentem de modo absoluto a tese sustentada pelo empirismo moral. Em linhas gerais, o empirismo moral professa três teses principais: a consciência não é natural; a consciência não constitui a verdadeira moralidade; a consciência não é o princípio da ação humana. Rousseau rejeita todas elas.

Contudo, a piedade primitiva se enfraquece, perde força no curso da história e de seu processo civilizatório, ofuscada pelas paixões dominantes e por uma razão meticulosa e calculista. Ela deixa de ser um freio suficiente contra interesses contraditórios, pois os obstáculos que se interpõem entre o homem e a natureza são grandes, e a sua mensagem não é mais transparente e direta. E a distância entre a promessa do pacto social e o cumprimento das obrigações é apenas um reflexo dessa separação incontornável. Mesmo que os homens sejam capazes de apreender as regras da justiça, na falta de uma reciprocidade garantida, não há nenhuma vantagem em adotá-las. A prática da justiça, desse modo, só pode compensar se for garantida por um poder capaz de constranger os homens e impedir os maus de prejudicarem os bons. A política deve criar esta condição tomando a forma de governo ou da força pública. Assim, nem a sensibilidade, nem a razão pouco desenvolvida podem constituir guias para a conservação do corpo político. O bem comum deve ser garantido e fixado, já que ninguém pode agir de acordo com ele se não o conhecer, e já que nem as luzes insuficientes, nem a sensibilidade particular permitem um acesso espontâneo ao conjunto de condições sociais que possibilitam certa felicidade coletiva. Nesse sentido, Rousseau questiona a afirmação segunda a qual a justiça pode ter em si mesma e como idéia abstrata força de intimidação persuasiva no corpo político constituído, ela é no fundo uma palavra sem força, a menos que possa ser encarnada nas instituições. É isso que parece dizer o autor: “Sans doute il est pour l’h(omme) une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l’humanité, mais cette justice pour être admise

doit être réciproque. A considérer humainement les choses faute de sanction naturelle les loix de la justice sont vaines entre les h(ommes)” (“Du contract social ou essai sur la forme de la république (première version)”, OC, III, p. 326. Salvo uma variante, esse texto é conservado na versão definitiva do *Contrato Social*, OC, III, p. 378). Para que a justiça seja respeitada e seguida por todos os membros da comunidade é necessário que seja fixada de uma vez por todas, corporificando-se num sistema de leis positivas.

O legislador deve garantir a reciprocidade da justiça através de leis e de um governo e dotar o povo dos instrumentos necessários para que ele subsista como um todo com um eu comum e uma só vontade. Ele deve também promover entre os membros do corpo político uma verdadeira união afetiva que fortaleça o laço social e converta o sistema das necessidades numa pátria. Desse modo, compreende-se a afirmação de Rousseau: “la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n’est pas que la justice en soit la base, ce qui pourroit n’être pas toujours vrai; mais parce qu’il est contre la nature qu’on veuille se nuire à soi-même; ce qui est sans exception” (*id., ibid.*, p. 329). Concentrando o olhar nessa passagem do *Manuscrito de Genebra*, percebemos tratar-se não da idéia de justiça, mas da justiça que os membros do corpo político reconhecem apenas como a regra vantajosa das suas condutas, dessa justiça cujo princípio técnico (entender: útil) de reciprocidade a torna sensível no quadro da cidade do contrato. Pois todo homem é igual ao homem violento, posto em cena por Diderot no artigo *Direito Natural* da *Enciclopédia*, e que Rousseau faz falar no segundo capítulo do *Manuscrito*, ao entabular um ríspido diálogo com o filósofo sobre o absurdo da idéia da eficácia prática e imediata do conceito abstrato de justiça (*id., ibid.*, p. 286). Embora os resultados sejam sempre precários, é a arte da política que deve incitar no homem o desejo pelo ato justo, ao associar no pensamento de cada um a idéia de seus interesses à idéia de justiça. Assim, deve-se, com a formação de uma ordem jurídica, corrigir, ao mesmo

tempo, a insuficiência de nosso entendimento e a corrupção de nossa vontade. É preciso agir sobre a vontade dos homens e alterar o seu querer, dando-lhe uma direção adequada. Rousseau diz: “Os particulares vêm o bem que rejeitam: o público quer o bem que não vê. Todos têm igualmente necessidade de guias: é preciso obrigar a uns a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar ao outro a conhecer o que quer” (“Du contrat social”, OC, III, p. 380).

Sem essa mediação do político, necessária no plano da prática, a idéia de justiça não passaria de uma idéia geral e de inteligibilidade tardia, reservada a alguns espíritos somente. A meu ver, é esse o significado da célebre frase do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*: A lei de natureza “só reside ainda em algumas grandes almas cosmopolitas capazes de transpor as barreiras imaginárias que separam os povos e, a exemplo do ser soberano que os criou, agasalham todo o gênero humano na sua benevolência” (OC, III, p. 178).

Não há contradição na maneira como Rousseau aborda o assunto no *Discurso sobre a Desigualdade* e no *Manuscrito*. A transição de uma obra a outra, ao menos nesse caso, se faz sem choques, não é dramática, pois se o autor condena o espírito cosmopolita é apenas com a intenção de afastar os seus préstimos como um pretexto da dispensa do patriotismo, como um álibi da indiferença à liberdade, da covardia ou demissão moral. Basta conferir essa passagem do *Manuscrito*: “Por onde se vê o que falta pensar desses pretensos cosmopolitas, que justificam seu amor pela pátria por seu amor pelo gênero humano, se gabam em amar todo o mundo para ter o direito de não amar ninguém” (OC, III, p. 287). No *Emílio*, essa coerência também manifesta-se com toda a sua energia: “Desconfiai desses cosmopolitas que vão buscar em seus livros os deveres que desdenham cumprir em relação aos seus. Tal ou qual filósofo ama os tártaros, para ser dispensado de amar seus vizinhos” (“Emile ou de l’éducation”, OC, IV, p. 249). Vejo na comparação desses textos, às vezes com algumas incoerências conceituais, a confirmação dessa lógica paradoxal que está no coração do pensamento de Rousseau e

o seu difícil compromisso: demonstrar o caráter imperativo da ordem da ética e das necessidades contrárias da política. Sendo a liberdade e a justiça de competência do direito positivo, a sua mediação entre os valores e a vida, entre os fatos da experiência e a consciência que os avalia, está restrita à ordem social. Para que o discurso filosófico não se transforme em um discurso incoerente, em um palavreado solto e sem nexos, o vínculo é absolutamente necessário: a justiça, compreendida em um sentido positivo, conserva alguma coisa de sua essência, e envolve a idéia da primazia axiológica do geral sobre o particular, subordinando as paixões individuais ao bem comum. E é precisamente sobre essa noção ambivalente da totalidade que se faz a passagem do político à ética. De novo, o *Manuscrito de Genebra*, nos oferece o essencial dessa passagem: “É, pois, na lei fundamental e universal do maior bem de todos e não nas relações particulares de homem a homem que é preciso procurar os verdadeiros princípios do justo e da injustiça, e não há nenhuma regra particular de justiça que não se deduza facilmente desta primeira lei” (OC, III, pp. 329-330).

Em última instância, o comportamento cívico do cidadão seria uma preparação à vida ética. Sem essa pedagogia, cujo fim ultrapassaria a ordem dos valores da cidade, a vocação ao universal como retificador do interesse particular permaneceria restrita às contradições do político. Tudo se passa, no fundo, como se a educação pública devesse preceder o desenvolvimento completo da consciência ética, descrita no início como um “sentimento verdadeiro mas muito vago”, e onde a lógica do dever ser deixasse à lógica do empirismo o lugar para a imposição dos valores particulares, devido às necessidades imediatas da ordem, da autoridade e da obediência. Diz Rousseau: “Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao estender-se por toda a terra, e que não seríamos capazes de nos condoermos com as calamidades da Tartária ou do Japão, como com as de um povo europeu. Impõe-se limitar e comprimir o interesse e a comiseração para dar-lhes atividade. Ora, como essa nossa

tendência só pode ser útil àqueles com quem temos de viver, convém que a humanidade concentrada entre os cidadãos, neles adquira força nova pelo hábito de se verem, e pelo interesse comum que os reúne” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, pp. 254-255). O autor parece descrever o espírito cívico como uma espécie de meio-termo entre o valor da justiça e do egoísmo radical de Hobbes. Esse espírito, todavia, não deixa de aparecer no plano das realidades da história como uma espécie de idéia reguladora.

De fato, pode-se objetar, haveria realmente uma reconciliação do ideal natural do homem (sua *naturalité*) e sua sociabilidade, superando as contradições do político? Uma reconciliação do pensamento de Rousseau no âmbito da ética? Se a resposta for positiva, não estaríamos diante de uma solução que escaparia às intenções teóricas de nosso autor, avesso ao pensamento meramente especulativo e distante dos problemas de seu tempo? Há, por fim, uma dialética redentora na filosofia política de Rousseau, responsável pela superação das contradições e pela conseqüente reconciliação dos opostos conservados enquanto tais? Se não for o caso, ao menos a sua teoria pode ser considerada precursora da noção da autonomia kantiana?⁵⁸ Não acredito, e por dois motivos

⁵⁸ A questão não é absurda, basta recorrer às várias interpretações da noção de soberania da vontade geral. Roger Payot, para tomar como exemplo um comentário recente e posterior às críticas endereçadas a Ernst Cassirer, chega a escrever: “L’individu ne contracte avec personne d’autre que lui-même. En termes kantien, le passage de l’état de nature à l’état social réalise la soumission du moi empirique et sensible au moi transcendantal et rationnel, vue dans la perspective de l’unité sociale. Ainsi la volonté générale n’est pas une conscience collective extérieure et coercitive, mais une dimension constitutive de la conscience humaine, elle fait partie de l’être même de l’homme lorsqu’il réfléchit aux conditions fondamentales de la vie avec ses semblables, elle possède donc les garanties d’absolue certitude et d’inébranlable vérité de toute conscience morale, attentive à se connaître elle-même et que n’aliènent ni les déviations ni le tumulte des passions” (*Jean-Jacques Rousseau ou la gnose tronquée*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1978, p.183). Nem mesmo Luiz Roberto Salinas Fortes, citando um exemplo caseiro, escapou

principais: o seu pensamento está rigorosamente preso ao âmbito da imanência, por um lado, e, por outro, o espaço natural da conciliação ética, a humanização do homem, é inviável aos seus olhos, ao menos nesses termos, uma vez que a humanidade não existe de fato, mas uma profusão de humanidades parciais e localizadas.⁵⁹ É apenas na dimensão

desse tipo de interpretação: “A vontade geral como instância soberana é, assim, não apenas a idéia reguladora - ‘regra de administração’ - para se pensar a legitimidade da ordem política, mas também ou deveria ser, tal como o imperativo kantiano, a idéia reguladora do comportamento de cada membro da associação” (*Paradoxo do Espetáculo, op.cit.*, p. 112). A melhor tentativa visando mostrar as repercussões do pensamento político de Rousseau sobre o Kant, ainda é o de Edna Kryger. *La Notion de Liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris: Nizet, 1978. Em geral, o enunciado do *Contrato Social*, do pacto social que introduz a vontade geral soberana, apresenta um procedimento retórico que não perde de vista o campo de aplicação dos conceitos, a saber, como poderão tornar-se legítimas as relações de subordinação constitutivas do universo político, de aparência tão contraditória com a liberdade pressuposta nos homens. Talvez, nesse ponto, as dificuldades levantadas pelo *Contrato* dêem razão às suspeitas de Terence Marshall, há uma dissimulação da condição humana que opõe essa obra ao conjunto dos escritos de Rousseau. Se esse não for o caso, o enunciado é insuficiente e, de certa forma, desapontador. Nem mesmo o *Contrato Social* tomado como *escala*, será suficiente o bastante para desfazer esta impressão incômoda a respeito da noção de vontade geral. A escala contendo todos “os elementos constitutivos das relações de poder” (Milton Meira do Nascimento, “O contrato social - entre a escala e o programa”, in *Discurso 17*, São Paulo: Filosofia da USP-editora polis, 1987, p. 120) requer ainda, no meu entender, certos esclarecimentos que não pode oferecer. O mais importante deles: a vontade geral pode realmente existir com os parâmetros dados pelo direito, lugar por excelência do dever ser, e sem a interferência dos fatos?

⁵⁹ Seria a terceira via, proposta por Tzvetan Todorov, a do *indivíduo moral* (*Frêle bonheur, op.cit.*, pp. 73-87). Não mais um cidadão, mas um novo homem: “L’individu moral vivra donc en société, mais il ne s’aliénera pas totalement à une société. Il respectera son État mais il se dévouera à l’humanité: non, on l’a vu, aux peuples souffrants qu’il ignore, à l’autre bout du monde, mais à ses proches. C’est dans ses rapports avec d’autres individus qu’il exercera son esprit universel, et donc sa vertu” (p. 86). Sobre a educação natural, chamada por Rousseau de educação “negativa”, cf. as páginas sugestivas de Ernest H. Wright. *The Meaning of Rousseau*.

pública que o homem pode realizar, na medida do possível, a sua condição de cidadão, ou seja, é apenas na cidade que o indivíduo pode gozar plenamente os direitos e desempenhar os deveres correspondentes.⁶⁰

Oxford: Oxford University Press, 1929, pp. 34-68; aliás, uma resposta às teses de Pierre Maurice Masson. Para uma interpretação mais recente, cf. Roger D. Master. *The Political Philosophy of Rousseau*, op. cit., pp. 6-15.

⁶⁰ Nesse sentido, o *Contrato Social* pode ser lido como um tratado “de filosofia jurídica”, como quer João Lopes Alves. Ele visa “aliar ‘o que o direito permite com o que o interesse prescreve’, afim de se reconciliarem *justiça e utilidade*” (*Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa: Livros Horizonte, 1983, p. 16). Em suma, a posição teórica do *Contrato* não seria nem utópica nem pragmática, seria *jurídica*.

CAPÍTULO 2

A VONTADE GERAL DOS CIDADÃOS

É no artigo *Economia Política* que Rousseau faz pela primeira vez uma referência explícita à noção de *vontade geral*.⁶¹ O seu significado é enorme, pois marca uma ruptura conceitual importante na história do pensamento político moderno: a transformação definitiva de um conteúdo tipicamente religioso, a vontade geral divina, em uma noção apenas política e própria do mundo dos homens, a vontade geral dos cidadãos.⁶² Este, no entanto, não é um privilégio

⁶¹ “Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 245. O artigo é, aliás, “o verdadeiro laboratório” do pensamento político do autor sobre a questão, segundo Yves Vargas (*Rousseau, économie politique (1755)*, Paris: PUF, 1986, p. 28).

⁶² Cf. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic, op.cit.*, o primeiro capítulo, onde o comentador trata do “estabelecimento da vontade geral” a partir da questão crucial: “Se Rousseau ‘fez história’, quem criou a noção de vontade geral?” (p. 4). Ele aponta para as possíveis influências semânticas dos termos vontade antecedente e vontade conseqüente na formação do ideário cristão, e como ela está diretamente ligada à controvérsia sobre a natureza da justiça divina, uma querela quase tão antiga quanto a própria filosofia cristã. Além disso, da discussão entre St. Agostinho e o Pelagianismo e a sua retomada nas disputas do século XVII entre os Jansenistas e os Jesuítas sobre a graça, o comentador americano demonstra a lenta transformação conceitual aqui implicada e a sua função determinante na formação dos

exclusivo de Rousseau, outra mudança significativa está em curso e é operada por Diderot, seu amigo e na época editor da *Encyclopédie*. A vontade geral da espécie descrita por Diderot no artigo *Direito Natural* também é fruto desta lenta transformação, pois resgata ao direito natural certos fundamentos metafísicos, como a separação de toda interpretação providencialista de sua referência à espécie

termos vontade geral e vontade particular de Deus. Idem, a mudança de registro que possibilitou as categorias e os princípios constitutivos do ideário moderno: a passagem da idéia teológica, a vontade geral de Deus salva todos os homens, à idéia puramente política, só a vontade geral dos cidadãos realiza esse fim (pp. 3-63). O exemplo mais acabado dessa retomada conceitual e sua conseqüente transformação, pode ser visto nas atitudes, em grande parte conflitantes, de dois autores do século XVIII, Rousseau, alvo principal desse livro, e Diderot. Há uma influência marcante entre as suas teorias e o sistema filosófico de Malebranche, representante dessa tradição teológica cristã. Penso no modo como o oratoriano desenvolve a sua definição de vontade humana: ela, a vontade humana, é “a impressão ou o movimento natural que nos leva para o bem indeterminado e em geral” (Malebranche, “De la recherche de la vérité”, in *Œuvres Complètes*, tomo I, 2ª ed., Paris: Vrin-CNRS, 1972, p. 46). Ainda, ele acrescenta, é esse “desejo natural e invencível da felicidade” (Malebranche, “Traité de morale”, in *Œuvres Complètes*, tomo XI, 3ª ed., Paris: Vrin-CNRS, 1977, p. 41). Mais exatamente, um desejo imprimido diretamente por Deus no homem, que torna ao mesmo tempo o *bem em geral* um móvel e um fim da vontade (cf. André Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris: Vrin, 1965, pp. 418-419). Amá-lo significa justamente amar a Deus, a nossa perfeição e a Ordem (cf. Ginette Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, Paris: Vrin, 1958, p. 190: “Nós amamos o bem em geral, isto é, Deus, nossa perfeição e a ordem”). Assim sendo, só a vontade boa persegue com coerência o amor da “ordem imutável da justiça”, pois ela está baseada na própria razão divina que serve de regra para a sua ação. Sobre a participação do homem na razão divina, cf. o “X Esclarecimento” da *Recherche* de Malebranche (“De la recherche de la vérité. Éclaircissements”, in *Œuvres Complètes*, tomo III, 2ª ed., Paris: Vrin-CNRS, 1976, pp. 127-143). E os comentários de Martial Gueroult, *Malebranche*, tomo I: “La vision en Dieu”, Paris: Aubier, 1955, pp. 114. Sobre o sentimento interior, cf. “XI Esclarecimento” da *Recherche*, no caso de Malebranche, e a *Carta ao M. de Franquières*, no de Rousseau (cf. Robert Derathé. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1948, pp. 62-73, sobre as influências de Malebranche e a inovação de Rousseau).

humana, e a rejeição de uma finalidade na escala dos seres ou na ordem das espécies. Dessa mudança de rumo, porém, advém outra transformação mais profunda e repleta de conseqüências para a teoria política da época: a noção de *universalité* da vontade geral da espécie em Diderot tem o seu alcance limitado pela noção de *généralité* da vontade geral dos cidadãos em Rousseau. Mais exatamente, as vontades soberanas dos países limitam o desenvolvimento da vontade geral da espécie, pois esta, por ser uma vontade universal e ao alcance de todo ser racional, perde a sua força diante dos interesses particulares dos Estados. Este capítulo tem o objetivo de desenvolver está polêmica decisiva ao século XVIII contida no Livro V da *Encyclopédia*. E a partir dos artigos *Direito Natural* e *Economia Política*, esboçar as noções de vontade geral e vontade particular em Diderot e Rousseau, respectivamente.⁶³

⁶³ A questão é complexa, envolve algumas considerações sobre a maturidade ou não do pensamento político de ambos. Segundo Jacques Proust, o tempo da *Encyclopédia* é para Diderot o período de sua “formação” política (cf. *Diderot et l’Encyclopédie*, Paris: Armand Colin, 1962, p. 341. Tese semelhante é defendida por Yves Benot, “Diderot et la politique. De l’Encyclopédie au Manifeste philosophique”, in *Textes politiques de Diderot*, Paris: Editions Sociales, 1971, pp. 9-12). Para o comentador, após ressaltar a dificuldade em situar o artigo *Economia Política* (se foi escrito antes ou depois do *Discurso sobre a Desigualdade*), os dois textos (*Direito Natural* e *Economia Política*) “se inserem entre dois períodos distintos da evolução de Diderot, o que vai do *Ensaio sobre o Mérito e a Virtude* no tomo III da *Encyclopédia*, e o que começa com a publicação do tomo V do dicionário, contendo, com o artigo *Economia Política*, o artigo *Direito Natural*” (*Diderot et l’Encyclopédie, op.cit.*, p. 359). Esses dois escritos de Rousseau (o Artigo e o Segundo Discurso), conclui Proust, desempenharam um papel decisivo na evolução teórica de Diderot, “lhe permitindo aprofundar seu próprio pensamento e marcar a originalidade em relação àquele de seu amigo” (*id., ibid.*). Tese diferente é defendida por Yves Benot. Para ele, a evolução política de Diderot permite “deixar de lado” alguns textos anteriores ao ano de 1761, entre eles o próprio Artigo *Direito Natural*. São escritos “de vues trop générales, trop abstraites pour être décisives, d’ailleurs souvent issues de l’esprit du temps ou de lectures multiples et un peu désordonnées” (“Diderot et la politique. De

Antes de prosseguir nessa polêmica, porém, dois esclarecimentos são necessários. Primeiro, a minha pretensão está concentrada nas modalidades eventualmente utilizadas pela doutrina política de Rousseau, e se a sua dívida é maior do que se pode imaginar à vontade geral de Deus proposta por Malebranche. Penso nas conclusões de Alberto Postigliola. Para o comentador, Rousseau atribui erroneamente à vontade geral do povo soberano as “infinitas” qualidades que só podem unir-se à vontade geral *divina* de Malebranche. O “erro” de Rousseau, ele insiste, “a consisté justement dans le fait d’utiliser les catégories épistémologiques de Malebranche - avec ses apories, et sans ses médiations métaphysiques - tout en continuant à parler d’une généralité de la volonté qui ne subsisterait en réalité comme *inaltérable et pure* que si elle était la volonté d’un être infini, tandis qu’au contraire, dans l’exercice concret de la souveraineté dans la *cité* rousseauiste, la généralité ne peut pas ne pas être finie, ne pouvant constituer au plus, sinon une *somme* hétérogène,

l’Encyclopédie au Manifeste philosophique”, in *op.cit.*, pp. 8-9. Tese semelhante é sustentada por Robert Wokler, *Rousseau on Society, Politics, Music and Language*, *op.cit.*, p. 56). Não é minha intenção tratar desse problema, não seria o lugar apropriado, mas apenas ressaltar as dificuldades do assunto e marcar uma posição distinta e bem próxima de Simone Goyard-Fabre: “le message politique que Diderot a confié à l’*Encyclopédie* est loin d’être négligeable ou, comme le laisse entendre la réticence de beaucoup de commentateurs, dépourvu de fermeté et d’originalité” (“Les idées politique de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, in *op.cit.*, p. 92). Sobre a polêmica entre os leitores de Rousseau a respeito da localização cronológica de seus dois escritos, *Discurso sobre a Desigualdade* e artigo *Economia Política*, e a sua difícil solução, cf. Robert Wokler, *Rousseau on Society, Politics, Music and Language*, *op.cit.*, nota 73, pp. 71-72; e Mario Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal ‘Discorso sull’ineguaglianza’ al ‘Contratto’*, Roma: Dell’Ateneo, 1983, nota 2, pp. 347-348. Sobre a relação Diderot-Rousseau, cf. Mario Einaudi. *The Early Rousseau*, *op. cit.*, pp. 172-179. Já a relação com os enciclopedistas, cf. o clássico da interpretação rousseauiana, Charles W. Hendel. *Jean-Jacques Rousseau: Moralist*. 2 ed., New York: The Library of Liberal Arts, 1962, pp. 92-122; ainda que muitas vezes o autor se contente em resumir os textos apoiando-se sobre citações conseqüentes, as suas análises são extraordinariamente úteis.

qu'une sorte d'*ensemble fini*".⁶⁴ Um sério problema, pois coloca o edifício político de Rousseau na iminência de um desabamento: se a tese se confirmar, ele arrisca desmoronar-se como um "castelo de cartas". Mais exatamente, na hipótese segundo a qual a Ordem teológica, regra das vontades, é no fundo uma regra de justiça que mudaria a acepção moral imputada à noção de vontade geral de Rousseau, e, talvez, de Diderot. Uma tese, à primeira vista, estouvada, mas se tomamos a definição da vontade individual como uma tendência ao *bem geral*, e se consideramos a vontade geral rousseauniana na sua coincidência imediata do ponto de vista conceitual com a *Ordem* de Malebranche, o que era um despropósito transforma-se em uma idéia plausível: podemos concluir que a vontade geral de Rousseau coincide com a lei natural, "gravada nos corações", e ela se manifesta, em certas condições, como uma lei positiva. Mesmo após o autor ter criticado os filósofos que recorreram às idéias metafísicas, como é o caso de Montesquieu, vê-se um efeito semelhante se esta tese da aproximação se confirmar.⁶⁵ A minha intenção

⁶⁴ "De Malebranche à Rousseau", in *op.cit.*, p. 137.

⁶⁵ Sobre a possível crítica endereçada a Montesquieu, cf. o *Contrato Social*, livro II, capítulo VI (em particular, OC, III, p. 378). A ironia de Rousseau, segundo vários comentadores, visa à definição do *Espírito das Leis*, contida no livro I, capítulo I (Montesquieu, "De l'esprit des lois", in *op.cit.*, tomo II, p. 232): "Les loix, dans la signification la plus étendue, sont les rapports necessaires qui dérivent de la nature des choses". Entre os comentadores de Rousseau, cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op.cit.*, pp. 294-307; ele vai mais além, sustenta que o alvo da ironia de Rousseau não se limita apenas a Montesquieu, mas também aponta para Samuel Pufendorf, para a sua obra *Direito da Natureza e das Gentes*, em particular ao seguinte fragmento: "La Loi en général n'est autre chose, à mon avis, qu'une volonté d'un Supérieur, par laquelle il impose à ceux qui dépendent de lui l'obligation d'agir d'une certaine manière qu'il leur prescrit" (citado na página 295 da obra de Derathé). Comparar com esse outro: "This rule is called law (*lex*). Law is a decree by which a superior obliges one who is subject to him conform his actions to the superior's prescript (*praescriptum*)" (Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*, traduzido do latim por Michael Silverthorne, editado por James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 27). Sobre a comparação com as

será provar o contrário, uma mudança de orientação dos suportes conceituais e a sua lenta inserção num registro diverso do padre oratoriano, um avanço sobre o fundo teológico-político da noção de vontade geral.⁶⁶ Uma

teses de Montesquieu, cf. os comentários de Maurice Halbwachs na sua edição do *Contrato Social* (Paris, Aubier-Montaigne, 1943, pp. 175-176).

⁶⁶ De fato, dois aspectos determinantes da doutrina de Malebranche são revistos por Rousseau. O primeiro, trata do racionalismo do padre oratoriano e da noção dominante de *ordem* (cf. Ferdinand Alquié sobre a sua função estratégica em Malebranche, *Le cartésianisme de Malebranche, op.cit.*, p. 29). Se, por um lado, a experiência do Vigário Saboiano é autêntica e bem próxima da visão malebranchista, por outro, o próprio autor dá mostras no *Emílio* da necessidade de se fazer uma precisão dessa perspectiva. Ele interroga sobre as abstrações puras da ordem e sua eficácia: “Por mais que se queira estabelecer a verdade unicamente pela razão, que base sólida se lhe pode dar?” (“Émile ou de l’éducation”, *OC*, IV, p. 602). É certo, salienta André Robinet, que aparecendo por quarenta vezes na *Profissão de Fé*, a palavra ordem nesta época demonstra a devoção do autor, porém ela justificaria uma entrega cega e sem correções à doutrina de Malebranche? A fala crítica do vigário sobre a virtude como ordem racional dada, e a denominação “eles”, não é dirigida também ao Malebranche do *Tratado de Moral*? Ao que está escrito na página 28: o amor da ordem é a única virtude? E como ignorar o resto do fragmento do *Emílio* citado: “A virtude, dizem, é o amor à ordem. Mas esse amor pode e deve ser mais forte em mim que o de meu bem-estar? Que me dêem uma razão clara o bastante para preferi-lo. No fundo, seu pretense princípio é um simples jogo de palavras; pois, digo eu também que o vício é o amor à ordem, tomado em sentido diferente”. A ordem moral, conclui o autor, existe em todo lugar onde haja “sentimento e inteligência”, e a diferença está no modo como o bom se ordena em relação ao todo e o mau ordena o todo em relação a ele. Sem um aprofundamento dessa separação e a sua precisão no âmbito da cidade, o lugar comum da concentração das pessoas de bem, a noção abstrata de ordem seria “um simples jogo de palavras”; é preciso, porém, uma nova reordenação que lhe dê um sentido político com vistas à aproximá-la da vontade de “todos”. Ainda sob as influências de Malebranche, mas já com novos parâmetros, Rousseau concentra a ordem moral sobre o *todo* (*le tout*) e a desordem moral em torno de *si mesmo* (*soi même*). Além disso, uma última ressalva ao racionalismo de Malebranche reforça essa postura, ele passa mesmo a duvidar da crença excessiva deste autor na razão, da sua afirmação peremptória: “L’évidence, l’intelligence est préférable à la foi. Car la foi passera, mais l’intelligence subsistera éternellement” (Malebranche, “Traité de Morale”, in *op.cit.*,

transformação que afeta a política de Rousseau: o movimento que vai da universalidade à generalidade organiza, integra e dinamiza o conhecimento do autor relativo aos negócios públicos. O segundo esclarecimento é sobre a divisão do capítulo em três partes principais: a primeira, trata da vontade geral da espécie no pensamento filosófico de Diderot e as suas conseqüências em sua teoria política. A segunda, aborda a vontade geral dos cidadãos em Rousseau a partir do artigo *Economia Política*, e como já está presente nessa obra o essencial da crítica metódica endereçada às teses do artigo *Direito Natural* contida no *Manuscrito de Genebra*. E a terceira, desenvolve os limites da perspectiva de Diderot do ponto de vista do genebrino, e se não há exageros e incorreções de sua parte.

tomo XI, p. 34). O genebrino não acredita que a razão seja capaz de provar a existência de Deus e de sustentar a crença religiosa, mas, ao contrário, só produz cinismo e homens céticos. Como sua conseqüência direta, abre-se uma brecha no domínio da razão: as questões humanas e a ordem social passam a depender mais da virtude e da lealdade, dois sentimentos ligados ao movimento do coração humano, e menos do conhecimento e da aceitação dos princípios racionais de conduta. Rousseau não só se distancia da confiança depositada na perspectiva de que tudo pode ser explicado por princípios racionais, e que a conduta humana é suscetível desta orientação puramente racional, mas é hostil a tal confiança (“*Emile ou de l’éducation*”, *OC*, IV, p. 523, nota. Ele diz: “Daí concludo que não é verdade que os preceitos da lei natural assentem somente na razão, têm uma base mais sólida e segura. O amor dos homens é o princípio da justiça humana”). As convicções e as condutas morais originam-se em nossos sentimentos e afetos, assim como em nossa consciência, pois de todas as nossas faculdades, a razão “é a que se desenvolve mais dificilmente e mais tarde” (*id.*, *ibid.*, p. 317); ela é um composto de todas as outras (cf. Pierre Burgelin, *La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau*, *op.cit.*, pp. 103-104. Sobre a deficiência da concepção malebranchista da afetividade para Rousseau, cf. Paul Audi, *Rousseau, éthique et passion*, Paris: PUF, 1997, pp. 50-57). Por fim, a mesma dúvida sobre o racionalismo que levou Rousseau a revisar a noção de ordem a ele atrelado, pode ser sentida sobre a eficácia social da “razão pura” orientadora da vontade geral do oratoriano (cf. a respeito Patrick Riley, *The General Will before Rousseau*, *op.cit.*, p. 202).

* * *

O artigo *Direito Natural*, publicado em 1755, contém as principais teses de Diderot sobre a vontade geral da *espécie*. No início do texto, o autor estabelece alguns “princípios” em resposta às objeções “mais consideráveis que se costumam propor contra a noção de *direito natural*”.⁶⁷ Mas os “princípios” (a questão da liberdade e a tendência humana para a felicidade) estão personificados na figura hobbesiana do “raisonneur violent” que proclama a violência servil, ditada da natureza, das suas paixões. Como ele quer, no entanto, ser feliz, mas também razoável e justo, propõe uma espécie de pacto: “Se minha felicidade exige que eu me desfaça de todas as exigências que me serão importunas, é preciso também que um indivíduo, qualquer que seja, possa se desfazer da minha se ele é importunado”.⁶⁸ Diderot aprecia no seu personagem o uso humano da razão e, por isso, concorda responder ao pacto, uma farsa “équitable”, antes de abafá-la. A resposta ao “raisonneur violent” toca brevemente diversos motivos, mas o paradoxo que nele se exemplifica esgotou rapidamente a lista destas objeções. O ponto que se quer chegar, através da demonstração pelo absurdo que retoma em sua forma quase caricatural elementos da antropologia hobbesiana, é que o problema complexo do direito natural, a questão do justo e do injusto, deve ser subtraída da competência do particular e julgada, através da voz da vontade geral, diante do gênero humano. Se a vontade individual pode não ser boa, a geral é sempre boa e não engana nunca, e os homens devem a ela recorrer para conhecerem os seus deveres. Grande, elevado e sublime é tudo o que se relaciona ao “interesse geral e comum”. E essa vontade geral da espécie não tem limites, ela se encontra no direito escrito dos povos civilizados, no comportamento social dos selvagens, e até mesmo na tácita

⁶⁷ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 297.

⁶⁸ *Id., ibid.*, p. 298.

convenção de uma sociedade de malfeitores. Em suma, para Diderot, quem escuta apenas a vontade particular, guiada por interesses restritos e egoístas, é “o inimigo do gênero humano”.⁶⁹

No artigo *Direito Natural*, Diderot defende que a questão do direito natural deve ser resolvida pela filosofia, pois ela detém os meios: “convém remontar a constituição original do homem e proceder pelo método da demonstração racional”. Esta razão filosófica, que René Hubert insiste em aproximar do método de Samuel Pufendorf,⁷⁰ inicialmente rejeita dois fundamentos do direito natural: ela separa do direito natural toda interpretação providencialista e sua referência à espécie humana e recusa a existência de uma finalidade na escala dos seres ou na ordem das espécies. Outra mudança importante proporcionada pelo método está na espiritualidade da alma e na livre determinação da vontade, ou melhor, na ausência de ambas e de qualquer alusão à vontade como uma unidade de decisão. Para Diderot, a vontade da espécie não é “voluntarista”, pois a liberdade do homem não se confunde com a sua vontade, mas com a sua razão, ou “o ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”.⁷¹ Fórmula semelhante à de Malebranche,⁷² a oposição do geral e do particular estrutura o artigo *Direito Natural* e determina a relação do indivíduo com a humanidade de que faz parte. Segundo as suas palavras: “As vontades particulares são suspeitas; elas podem ser boas ou más, mas a vontade geral é sempre boa”.⁷³ Essa referência poderia, à

⁶⁹ Como diz Diderot: “celui qui ne veut pas raisonner, renonçant à la qualité d’homme, doit être traité comme un être dénaturé” (*id., ibid.*, p. 301).

⁷⁰ René Hubert, *Rousseau et l’Encyclopédie*, Paris: Gamber, 1928, pp. 32-33. Segundo o comentador, Diderot resumiu os argumentos apresentados por Pufendorf no *Direito da Natureza e das Gentes*, capítulo 2 do livro I.

⁷¹ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 300.

⁷² Para Patrick Riley, ela é retomada do oratoriano (cf. *The General Will before Rousseau, op.cit.*, p. 202).

⁷³ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 299.

primeira vista, resolver o nosso problema e pôr o enciclopedista no rol dos pensadores intermediários, a sua idéia de vontade geral da espécie seria um primeiro passo, e decisivo, na mudança de paradigma efetuada por Rousseau. O problema dessa tese, porém, é enorme. A vontade geral da espécie se confunde com a vontade geral nascida do contrato social e vai além das semelhanças das expressões utilizadas? Não é o que parece. Sendo assim, é possível dizer que o Artigo de Diderot prepara o terreno para as posições de Rousseau, ou, ao contrário, ele apresenta noções diferentes e opostas às do genebrino? Haveria um deslocamento do fundamento onto-teológico do direito natural e a sua neutralização, cujo ataque à noção de fundamento seria limitado. Nesse caso, a diferença entre as posições de Diderot e Burlamaqui não seria decisiva para justificar a redação do artigo *Direito Natural*, pois a passagem de Deus à espécie serviria apenas para confirmar o império da razão.⁷⁴ A tese de Diderot da humanidade naturalizada na espécie englobando tudo seria semelhante a totalidade providencial de Burlamaqui, cuja subordinação da particularidade à generalidade representada pelo comando divino seria substituída pela inserção em uma ordem natural. Em suma, Diderot parece compartilhar com Burlamaqui a mesma concepção totalizante da razão. O editor da *Encyclopédie*, todavia, não permanece aí, ele vai além. A sua insatisfação estaria, segundo Jacques Proust, em outro lugar: na afirmação tradicional “da liberdade do homem” e da responsabilidade moral dos seus atos.⁷⁵ Acreditar na imortalidade da alma e nas recompensas “futuras” seria, para Diderot, acreditar no homem “livre e responsável”. Na existência de seu livre-arbítrio. “Ora, diz o comentador, a idéia mesma de livre-

⁷⁴ Cf. Jacques Proust sobre as razões que levaram Diderot a escrever o Artigo e o seu descontentamento em relação ao artigo *Direito da Natureza ou Direito Natural* de Boucher d’Argis, um resumo fiel das teses de Burlamaqui (*Diderot et l’Encyclopédie, op.cit.*, pp. 384-386).

⁷⁵ *Id., ibid.*, p. 385.

arbítrio parece a Diderot muito mais ameaçadora para o racionalismo do que o fato de se acreditar necessária à boa ordem do mundo a caução de um Deus transcendente”.⁷⁶ Esse agir sem motivos ou finalidades diferentes da própria ação, esse ato livre segundo Diderot, seria a própria manifestação da irracionalidade no mundo; ele só poderia criar a desordem com os feitos imprevisíveis que faz surgir. É, pois, nesta negação da liberdade humana e na inexistência de seu livre-arbítrio que estaria o essencial da argumentação filosófica de Diderot.

Em linhas gerais, o sentido da primeira proposição do artigo *Direito Natural* não deixa margem a uma dúvida plausível, as “determinações instantâneas” do indivíduo são o produto da série de “causas materiais exteriores” que atuam sobre ele, e não de uma vontade livre e ilimitada semelhante à vontade de Deus (o alvo, aqui, parece ser Descartes). Citemos o autor: “É evidente se o homem *não é livre*, ou se suas determinações instantâneas, ou mesmo suas oscilações, nascem de alguma coisa de material que seja exterior a sua alma, sua escolha não é jamais o ato puro de uma substância incorpórea e de uma faculdade simples desta substância”.⁷⁷ Não há, pois, para o indivíduo o bem ou o mal moral, nem mesmo o justo e o injusto ou a obrigação e o direito. Por outro lado, a distinção entre o homem e o animal está na faculdade de raciocinar e não no livre-arbítrio; está nesta faculdade calculista e com um dom único para a comparação, ao contrário do animal sempre contido pela solicitação imediata de sua necessidade.⁷⁸ Por isso, a recusa do ato voluntário na “reconstituição hipotética da evolução da humanidade”.⁷⁹

⁷⁶ *Id., ibid.*

⁷⁷ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op. cit.*, tomo XIV, p. 297. O grifo é de minha autoria.

⁷⁸ Cf. Yvon Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris: Gallimard, 1950, pp. 246-247.

⁷⁹ Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie, op.cit.*, p. 386.

Sobre a “evolução da humanidade”, Diderot propõe um percurso envolvendo a sua visão materialista. Para ele, são duas as mutações bruscas da matéria em movimento e de sua longa evolução. A primeira, acontece no exato momento em que a inerte torna-se vivente, e a segunda, quando de vivente e organizada a matéria passa a ser pensante. Salvo isso, nada acontece, pois a natureza humana é imutável enquanto durar a vida da espécie. O homem certamente evoluiu através dos tempos, mas a sua natureza jamais. Se há para o autor, na *Interpretação da Natureza*, escrita em 1753, um empobrecimento da espécie, ela atinge somente o âmbito da ordem física e jamais o da ordem moral; ele não pensa de modo algum, ao colocar várias questões sobre os muitos obstáculos à evolução da ciência positiva, em uma decrepitude moral.⁸⁰ Disso resulta a continuidade entre o homem natural e o homem social, e não uma distinção radical entre as duas essências tão importante para a lógica do pensamento político de Rousseau. Esta distinção do genebrino, contudo, provoca outro erro grave para Diderot: a afirmação da existência de uma solução ininterrupta entre o homem da natureza, para quem o direito e a justiça não têm sentido, e o “homem do homem” que vive em sociedade (esta foi fundada justamente para a reivindicação de seus direitos em nome da justiça).⁸¹ A relação entre os semelhantes é sempre natural, não importando se o homem vive em uma sociedade civil ou não, se ele é um selvagem ou um cidadão de uma grande república, a sua condição é sempre a mesma, um ser dotado de razão. Essa perspectiva permite a Diderot colocar acima das sociedades civis a sociedade geral do gênero humano e a sua identificação

⁸⁰ Denis Diderot, “De l’interprétation de la nature”, in *Œuvres philosophiques*, editado por P. Vernière, Paris: Classiques Garnier, 1990, p. 241. Sobre os obstáculos, eles dizem respeito à constituição da matéria, da unidade da natureza, da evolução ou fixidez das espécies, da distinção da matéria inerte e da matéria vivente, e do problema geral da vida (pp. 239-244).

⁸¹ Cf. Simone Goyard-Fabre, “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, *op.cit.*, p. 105.

com o ser coletivo da espécie. Ela não é um ente de razão, artificial e fruto da imaginação do autor, mas um ser coletivo com uma vontade própria, cujos componentes ocupam um lugar semelhante ao da molécula em relação ao organismo, são partes vivas de um conjunto orgânico concreto. Essa sociedade geral não é uma ficção, segundo Diderot, ela é real.

A vontade geral da espécie, através da razão, passa a vigorar com toda a sua força e determinação, assegurando a coesão e a permanência do corpo de cada indivíduo. Mais do que uma garantia ao corpo social, essa vontade geral está presente nos próprios elementos componentes do corpo humano, ela é a voz da espécie para a sua própria consciência individual. E isso sem se transformar num mero instinto, característica exclusiva do animal, mas entendida racionalmente pelo seu órgão específico, o cérebro humano. Mais exatamente, a vontade geral da espécie não se limita apenas ao difuso modo de expressão dos organismos individuais, e sim se manifesta através dos órgãos próprio à razão, de sua inteligência. Nesse sentido, o autor pode marcar definitivamente a importância dessa distinção: “A característica do homem está em seu cérebro, e não em sua organização exterior”.⁸² Como também inscrever em seu pensamento o verdadeiro papel da noção de espécie: ela substitui o deus de Burlamaqui, e, a respeito dos indivíduos, recebe ao mesmo tempo o seu caráter “transcendente e imanente”.⁸³ Posição certamente discutível, mas como não levar em consideração o caráter quase providencial de seus enunciados sobre a vontade geral? Seria absurdo pensar em um deslocamento da ação onipresente de Deus à ação imutável da espécie? E o que dizer de uma vontade geral sempre boa, que nunca se enganou e não errará jamais? E para quem o “indivíduo deve se endereçar para saber até onde ele deve ser homem, cidadão, súdito, pai, criança, e quando

⁸² Cf. Denis Diderot, *Éléments de physiologie*, editado por Jean Mayer: Paris, Marcel Didier-CNRS, 1964, p. 48.

⁸³ Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, *op.cit.*, p. 387.

lhe convém viver ou morrer”?⁸⁴ Seria um total despropósito colocar tais questões, eu penso que não, pois o autor parece dar um passo à frente na direção de um aprofundamento da crise irreversível com o pensamento político de Rousseau. Longe de ser uma ficção, o homem racional existe e é o próprio gênero humano.

Embora seja possível colocar o enciclopedista nessa corrente de pensamento, tomando-se a devida precaução e a ciência dos limites de tais interpretações, parece ser necessário fazer algumas observações na direção oposta. O seu “materialismo mecânico” e o seu “monismo”, no artigo *Direito Natural*, não sofrem uma maior afirmação em relação aos seus textos precedentes, e a sua filosofia política uma integração mais completa e coerente?⁸⁵ Eles não preconizam um novo ideário ao século XVIII francês e à sua lógica dominante, às doutrinas do direito natural moderno?⁸⁶ Mesmo optando por um método semelhante ao de Hugo Grotius, provar o direito pelos fatos, Diderot estaria inteiramente preso às artimanhas da projeção, no passado, dos interesses e preconceitos do historiador?⁸⁷ E mesmo constatada essa falta grave aos olhos de Rousseau, ela seria um entrave à evolução da teoria política de Diderot, ou ao menos aos seus desdobramentos ulteriores, exigindo uma clara separação em duas etapas do seu pensamento? Não há, no Artigo, um amadurecimento inscrito na própria noção de vontade geral desse ser coletivo, o gênero humano? É o que parece em vista da descrição do próprio gênero humano

⁸⁴ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 299.

⁸⁵ Cf. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, *op.cit.*, p. 388. Idem, Simone Goyard-Fabre, “Les idées politique de Diderot au temps de l'Encyclopédie”, in *op.cit.*, p. 104.

⁸⁶ Tese de Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris: PUF-CNL, 1992, pp. 55-56.

⁸⁷ Cf. a seguinte passagem do Artigo: “Mais, direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale; où pourrai-je la consulter?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées;...” (“Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 300).

como um organismo verdadeiro, e com uma vontade não resultante de múltiplas vontades associadas de modo livre e fortuito. Segundo esse ponto de vista, a vontade geral da espécie antecede as vontades particulares, e não o contrário. Nos dizeres do autor: “(...) esta consideração da vontade geral da espécie e do desejo comum é a regra da conduta relativa de um particular a outro na mesma sociedade, de um particular à sociedade de que é membro, e da sociedade de que é membro às outras sociedades”. E: “(...) das duas vontades, a geral e a particular, a vontade geral jamais erra, não é difícil perceber a qual é preciso, para a felicidade do gênero humano, que o poder legislativo pertença, e qual veneração se deve aos augustos mortais cuja vontade particular reúne a autoridade e a infalibilidade da vontade geral”.⁸⁸ E se a espécie está num “fluxo perpétuo”, o direito natural não muda nunca, pois está conforme à vontade geral e ao desejo comum da espécie inteira. Em última instância, para Diderot a espécie preexiste aos indivíduos. É nessa lógica que devemos inscrever a abordagem, de certa forma apenas acessória, do político. Segundo Simone Goyard-Fabre, a proclamação moral de Diderot que torna laica a velha noção de direito natural, opera um método inverso: “tudo se passa como se os conceitos políticos de autoridade, de soberania, de legitimidade também como as decisões e as ações das diversas instâncias políticas, da legislação às sentenças judiciais ou aos negócios internacionais, encontrassem seu fundamento no direito natural imanente à vontade geral da espécie anterior e superior a todas as vontades particulares”.⁸⁹ E, ao fazê-lo, teremos certamente uma ampla visão das diferenças entre as teorias de Rousseau, já presentes no artigo *Economia Política*, e as do editor da *Encyclopédie*.⁹⁰

⁸⁸ *Id., ibid.*, pp. 300-301.

⁸⁹ “Les idées politiques de Diderot au temps de l’*Encyclopédie*”, in *op.cit.*, p. 105.

⁹⁰ Esta parece ser, aliás, a tese de Roger D. Master. *The Political Philosophy of Rousseau*, op. cit., pp. 261-265.

Penso em uma última conseqüência: mesmo não sendo muito marcantes os traços do pensamento político de Diderot no artigo *Direito Natural*, eles foram suficientes para operar uma divergência capaz de provocar a ruptura definitiva entre os dois amigos. Rousseau percebe muito bem os efeitos que estão por trás da dessacralização do direito natural e da ausência de liberdade no homem, ressaltando um substrato antropológico no Artigo de Diderot que será o seu alvo principal no *Manuscrito de Genebra*: o enciclopedista equivocou-se sobre a natureza do gênero humano, pois ela não resulta da união real dos indivíduos, e não é como a sociedade civil uma *personne morale*. Para o genebrino, Diderot opera uma confusão entre política e moral.⁹¹ Após ter revelado a dificuldade comum seja ao filósofo seja ao homem do impasse para definir o conceito de direito natural, e ter estabelecido alguns “princípios” para responder ao menos às objeções “les plus considérables qu’on a coutume de proposer contre la notion de *droit naturel*”, Diderot se limitaria, contudo, a desordenar as esferas da política e da moral? Não seria uma resposta à figura hobbesiana do “raisonneur violent” personificada no artigo *Direito Natural*? Os próprios “princípios” anunciados por Diderot, porém, chegam imediatamente personificados nesta figura cunhada por Hobbes: o primeiro cuida da questão da liberdade, o segundo da irresistível tendência humana à felicidade. Uma resposta ao porta-voz das “dificuldades” do direito natural que defende o *jus omnium in omnia* até o estado de guerra, e tem a sua violência bem determinada (“Qu’on ne me reproche point cette abominable prédilection; elle n’est pas libre”⁹²)? A intenção de Diderot não seria refutar esse discurso do “raisonneur violent” sem anulá-lo inteiramente, deslocar o argumento do indivíduo à espécie com a intenção de revelar os próprios fundamentos do direito natural? De

⁹¹ A análise mais interessante, a meu ver, do ponto de vista da crítica de Rousseau, foi desenvolvida por Mario Reale, cf. *Le ragioni della politica*, *op.cit.*, pp. 330-345.

⁹² Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 298.

fato, ao retomar esse personagem, Diderot o faz raciocinar de modo diferente ao de Hobbes, os direitos que ele reivindica, o “raisonneur violent” do Artigo, é o processo de uma dupla troca: uma troca de palavras que reconhece uma transferência de direitos, a minha vida contra as suas.⁹³ Com isso, o enciclopedista faz uma separação importante: a submissão política não envolve, como em Hobbes, o diálogo e a reciprocidade das relações entre iguais. Mas a afirmação da sociabilidade e o seu princípio prescritivo, a horizontalidade dos direitos e dos deveres recíprocos, que recebem esta incumbência. Pois, para Diderot, a obrigação política tem a mesma natureza das regras da sociabilidade: “a vontade geral da espécie e do desejo comum é a regra da conduta relativa de um particular a outro na mesma sociedade, de um particular à sociedade de que é membro, e da sociedade de que é membro às outras sociedades”.⁹⁴ Não há, porém, uma presença definida do Estado, dependente de uma vontade ou racionalidade próprias, entre as prováveis combinações do indivíduo e da sociedade. Nesse sentido, como já foi dito aqui, a sugestão de Diderot sobre a vontade geral como uma lei das sociedades políticas deve ser vista com cautela: a vontade política é apenas uma variante da vontade mais

⁹³ Para Hobbes, não é preciso habilidade e consentimento para afirmar esse direito natural. Os homens têm, no estado de natureza, direitos sobre todas as coisas e uns sobre os corpos dos outros. Pois, o direito de todos sobre tudo é diretamente deduzido do próprio princípio de auto-conservação (cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, editado por Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 86-90). É preciso um pacto social para mudar este cenário, e a intervenção pela primeira vez de um diálogo entre os envolvidos: um *eu* e um *tu*. O reconhecimento entre os dois sujeitos, contudo, só é possível pela referência comum a um terceiro, *ele* (um homem ou uma assembléia que assume a condição de pessoa pública). Este, por sua vez, está excluído da troca comum de compromissos, ele não faz parte desse ato inaugural do corpo político. Em suma, a troca de palavras só acontece para Hobbes sob a condição da autoridade política que ela instaura (cf. Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1989, pp. 64-69).

⁹⁴ Denis Diderot, “Droit naturel”, in *op.cit.*, tomo XIV, p. 300.

ampla, da espécie, cujo fundamento é a sociabilidade definida em toda a sua extensão.

Em última instância, a sociabilidade só pode se afirmar inteiramente abandonando o seu contexto jurídico e se unindo às reflexões sobre a linguagem e a filosofia. A passagem do artigo *Direito Natural* ao *Suplemento à Viagem de Bougainville*, parece indicar esta suspeita. Nesta obra, escrita em 1772, Diderot faz uma crítica severa ao fundamento “voluntarista” do direito natural, aos seus compromissos, promessas e interdições,⁹⁵ defendendo um aprofundamento imediato do espaço racional da troca de palavras: a comunicação é a condição obrigatória das arengas solitárias. A sociabilidade é definitivamente separada do estado de natureza, transformando o problema do direito natural, seu *minimum* de ética universal comum à variedade dos hábitos e dos usos, em uma busca incessante da “medida” que permite relacionar um sistema de costumes a outro. Em suma, a moral em Diderot é um assunto de ligações que se efetuam através dos signos, ligações das idéias entre si. Por isso, ela deve ser pensada sob o processo de codificação, no sentido linguístico, e não somente sob o ato de prescrever, no sentido jurídico. Não fazer como as instituições religiosas “qui ont attachés les noms de vices et de vertus à des actions qui n’étaient susceptibles d’aucune moralité”.⁹⁶ Ao responder a A. se é mais vantajoso civilizar o homem ou abandoná-lo a seu

⁹⁵ Denis Diderot, “Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B.”, in *Œuvres philosophiques, op.cit.*, pp. 480-482. São preceitos “opostos à natureza e contrários à razão”, isto é, negam a “lei geral dos seres”. Oru faz uma indagação ao Capelão: “Queres saber, em todos os tempos e em todos os lugares, o que é bom e mau? Apega-te à natureza das coisas e das ações; a tuas relações com teu semelhante; à influência de tua conduta sobre tua utilidade particular e o bem geral. Estás delirando, se crês que haja algo seja no alto, seja embaixo, no universo, que possa acrescentar ou subtrair às leis da natureza. Sua vontade eterna é que o bem seja preferido ao mal, e o bem geral ao bem particular” (p. 482).

⁹⁶ Denis Diderot, “Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B.”, in *op.cit.*, p. 510.

instinto, B. não poderia ser mais explícito: “Invoco o testemunho de todas as instituições políticas, civis e religiosas: examinai-as profundamente; e, ou me engano muito, ou vereis nelas a espécie humana dobrada de século em século ao jugo que um punhado de velhacos esperava impor-lhe. Desconfiai daquele que quer estabelecer a ordem. Ordenar é sempre tornar-se senhor dos outros”. Dessa forma, ao se desobrigar da elaboração jurídica, a teoria da sociabilidade de Diderot se coloca sobre um novo terreno, o da filosofia. E como vimos, é através dele que o autor tenta resolver as principais dificuldades levantadas contra o direito natural moderno.

* * *

Como já foi dito, a noção central de vontade geral em Rousseau aparece pela primeira vez no artigo *Economia Política*, escrito na mesma época do artigo *Direito Natural* de Diderot e publicado no tomo V da *Enciclopédia*. A data de sua elaboração é incerta e, salvo alguns indícios de natureza cronológica, a sua localização no conjunto do pensamento político de Rousseau só pode ser determinada a partir da avaliação interna dos textos.⁹⁷ Aceitando a tese segundo a qual o artigo *Economia Política* sucede ao *Discurso sobre a Desigualdade* (este escrito em 1754, e aquele em 1755), e rejeitando a visão que aproxima o seu conteúdo do ideário liberal de John Locke, esse pequeno manifesto pode ser visto como um meio de união entre o referido *Discurso* e a obra política mais importante do autor, o *Contrato Social*. É essa, aliás, a tese sustentada por Robert Derathé em sua introdução ao Artigo para a edição da Pléiade das *Obras Completas* de Rousseau.⁹⁸ Segundo essa orientação, o Artigo passa a ter a mesma

⁹⁷ Sobre a falta de consenso entre os comentadores sobre a origem do Artigo, cf. a resenha da polémica em Robert Wokler, *Rousseau on Society, Politics, Music and Language*, *op.cit.*, pp. 71-72, nota 73; e em Mario Reale, *Le ragioni della politica*, *op.cit.*, pp. 347-348, nota 2.

⁹⁸ Robert Derathé, “Introduction”, *OC*, III, p. LXXIV.

importância do *Manuscrito de Genebra*, o papel preparatório do pensamento maduro e definitivo do autor. Sem entrar em considerações sobre a validade ou não dos argumentos de Derathé, se eles escondem os desníveis teóricos entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*, e se o comentador não pretende com isso forjar uma aparente coerência e negar a existência de contradições insuperáveis de seu pensamento político, tenho em mente apenas a possibilidade de algumas noções centrais do Artigo prepararem o terreno ao *Contrato*. Penso, aqui, na noção de vontade soberana que antecede a célebre formulação do livro III capítulo XV: “A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que ela não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa jamais: ela é a mesma, ou ela é outra; não há meio-termo” (“Du contrat social”, OC, III, p. 429). E no seu real depositário: “Pela mesma razão que a soberania é inalienável, ela é indivisível. Pois a vontade é geral, ou não o é; é do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, esta vontade declarada é um ato de soberania e faz a lei. No segundo, é apenas uma vontade particular, ou um ato de magistratura; é no máximo um decreto” (*id.*, *ibid.*, p. 369). De certo modo, boa parte da argumentação definitiva do *Contrato* já está presente no artigo *Economia Política*. Vejamos como ela se desenvolve.

Rousseau inicia o oitavo parágrafo com uma distinção essencial à compreensão de sua política, é preciso separar a *economia pública* ou o *governo* da autoridade suprema, conhecida por *soberania*. A primeira detém o poder executivo e atua sobre os particulares, a segunda, porém, tem o direito legislativo e obriga o próprio corpo da nação a seguir suas regras. Desta separação, aprofundada mais tarde no *Contrato Social*, o autor faz surgir o conceito de vontade geral como vontade do corpo político e a principal expressão das leis que definem o justo do injusto (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 244). Uma comparação “pouco exata” entre essa vontade geral e o corpo humano dá início à

conceituação e ao processo de esclarecimento com o intuito de se fazer melhor compreender pelo leitor: “O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo, e semelhante ao do homem” (*id., ibid.*). Depois, embrenhando nessa analogia, Rousseau sugere a semelhança das constituições, ambos têm uma vontade - o homem, a vontade particular, e a sociedade, a vontade geral -, soberana e inalienável, pertencente apenas ao seu sujeito de fato e de direito, ao seu titular e a mais ninguém. Representá-lo, conforme já foi dito, significa impor outra vontade diferente da sua, e os agentes passariam a ser outros no teatro político, como também na cena privada dos indivíduos em relação aos seus semelhantes. A vontade é uma só e não pode pertencer a duas ou mais pessoas ou sociedades. As aproximações, contudo, param por aí, pois o corpo social, ao contrário do corpo humano, é um ser moral. Um ser artificial. É preciso determinar a sua “natureza” para se perceber esta modificação marcante na política de Rousseau, em que o corpo social não é uma instituição natural, mas um corpo artificial. No *Manuscrito de Genebra*, colhemos a indicação preciosa sobre a diferença dos corpos e qual deles o autor abordou: a exigência primeira de sua investigação foi determinar “a natureza do corpo social” (OC, III, p. 281). De fato, a investigação levada a cabo está alicerçada sobre novas bases teóricas, pois a expressão *corpo social natural*, além de absurda aos olhos do genebrino, é de antemão descartada do seu projeto e não está nos seus planos. Ela não pode ser vista como um paradigma que oriente a pesquisa filosófica, ou mesmo jurídica, e o processo de conhecimento de suas respectivas áreas de atuação. Ela carece de sentido, segundo Rousseau.

Duas razões principais demonstram a recusa do termo cunhado pela tradição,⁹⁹ vejamos como o autor as desenvolve.

⁹⁹ Tradição que remonta aos gregos. Cf. Aristote, *Les politiques*, tradução do grego de Pierre Pellegrin, Paris: Garnier-Flammarion, 1990, 1252a 25 - 1252b 15, pp. 87-89; *Économique*, tradução do grego de André Wartelle,

Primeiro, há uma “heterogeneidade”¹⁰⁰ entre as estruturas da família e do corpo social: aquela é física e marcada pelo *instinto*, pela *inclinação natural* e pelo *hábito*; esta, porém, não é fundada por uma sociabilidade natural ou por um instinto social que lhe dê uma materialidade física, ela é *artificial*. Não há, portanto, nessa perspectiva uma passagem ininterrupta de uma estrutura à outra; ao contrário, ela é impossível e demonstra uma descontinuidade entre os termos. Rousseau também não aceita a existência de uma “sociedade natural e geral do gênero humano”, e os seus argumentos mais contundentes contra essa concepção encontram-se tematizados no *Manuscrito de Genebra*, em particular no capítulo intitulado “Da Sociedade Geral do Gênero Humano”. O raciocínio é o seguinte: a palavra gênero humano oferece apenas “uma idéia puramente coletiva” sem dar mostras de uma “união real entre os indivíduos que o constituem” (“Du contrat social ou essai sur la forme de la république (première version)”, OC, III, p. 283). Em outras palavras, não sendo um corpo efetivo - uma *civitas* ou uma *societas* -, mas apenas um aglomerado de indivíduos, uma “multidão” sem nenhuma ligação efetiva entre si dos particulares, o gênero humano, na falta dessa união de seus membros, só recebe vida na imaginação dos filósofos e nos seus sistemas mirabolantes. Em suma, não passando de uma “multidão dissoluta”, nos termos hobbesianos de sua significação, sem nenhuma ligação moral que a caracterize como “societas”, o termo aludido é desqualificado para dar a conhecer a verdadeira formação do corpo político.¹⁰¹ Visto

Paris: “Les Belles-Lettres”, 1968, 1343a 5-10; e, sobre o caráter *necessário e natural* da união do homem e da mulher, *Éthique à Nicomaque*, tradução do grego de J. Tricot, Paris: Vrin, 1997, 1162a 16, p. 420.

¹⁰⁰ Retomo o termo utilizado por Patrick Hochart, “Droit naturel et simulacre”, in *Cahiers pour l’analyse* 8, *op.cit.*, p. 66.

¹⁰¹ Sobre a *Multitudo*, cf. Thomas Hobbes, *De Cive*, *op.cit.*, VI, § 1, nota pp. 144-147. Na sua tradução para o português, Renato Janine Ribeiro chama a atenção para uma mudança de perspectiva entre o *De Cive* e o *Leviathan*, enquanto no primeiro, “Hobbes distingue dois tipos de multidão, a

que a descontinuidade, como ruptura do mesmo em relação à natureza física, o faz “irreduzivelmente outro”.¹⁰²

A inteira compreensão da natureza do corpo político não estaria completa sem uma breve alusão à sua essencial *alteridade*. “O corpo político é, pois, também um ser moral que possui uma vontade” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 245). Esta frase, a meu ver, ressalta o interesse demonstrado pelo autor por seu objeto e o caráter *sui generis* do assunto: o corpo político é um *ser moral*,¹⁰³ e não um corpo qualquer. Ele é dotado de uma unidade e de uma particularidade própria que lhe dá realidade, apesar de sua “existência ideal e convencional” (“Manuscrit de Genève”, OC, III, p. 295); mais exatamente, sob o signo irreduzível da realidade moral, este “ser de razão” assume um lugar destacado na economia dos escritos rousseauianos. O que vem a ser, porém, uma “pessoa moral”? Por mais paradoxal que possa parecer, a resposta a esta questão se resume no seguinte: o corpo político, enquanto um ser moral, é o resultado da união de seres físicos, mas a sua realidade própria, efetiva, é irreduzível à realidade física dos seus

informe e a organizada”, no segundo, em particular no capítulo XVII, “o autor fará a distinção entre ‘multidão’, sempre informe e por isso facilmente ensandecida, e ‘povo’, quando há organização e Estado” (Martins Fontes, nota 4, pp. 115-116). Idem, como Pufendorf recupera esta divisão (Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op.cit.*, pp. 402-403). Por outro lado, é preciso ter em mente a teoria de Spinoza. Nela a *multitudo* cria o próprio poder político, servindo de seu fundamento, e conduz ao melhor regime possível, a democracia. Em outros termos, é uma espécie de *conatus* coletivo (que Spinoza chama de “potência da *multitudo*”) que oferece aos detentores do poder político o direito que eles têm de comandarem os seus subordinados, mas que pode a qualquer momento retirar-lhes esta disposição (cf. Spinoza, “Traité de l’autorité politique”, in *Œuvres Complètes*, traduzido para o francês por Madeleine Francès, Paris: Pléiade, Gallimard, 1954, pp. 948-952).

¹⁰² Patrick Hochart, “Droit naturel et simulacre”, in *op.cit.*, p. 66.

¹⁰³ Cf. Robert Derathé sobre as várias concepções que este termo assume e como ele é recuperado de Samuel Pufendorf (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op.cit.*, pp. 397-398).

membros componentes. Há uma ruptura no ato de sua formação que o torna irreduzível aos agentes fundadores. Recorrendo à metáfora química, comum em sua época, Rousseau esclarece este fenômeno ímpar da constituição do corpo político: são compostos semelhantes aos compostos químicos, cujas propriedades não são recebidas de nenhum dos “mistos” que os formaram.¹⁰⁴ Dessa forma, Rousseau pode sustentar uma diferença marcante sobre boa partes dos contratualistas modernos, a ordem social é descontínua em relação à ordem natural. A ordem social não vem da natureza, mas está “fundada em convenções”.

Voltemos ao problema inicial, à noção de vontade geral do corpo político. Como há, para Rousseau, uma multiplicidade de sociedades mais ou menos importantes no interior desse ente de razão, e certa convivência entre elas, mesmo conflituosa, importa primeiro determinar qual é a vontade geral dominante e o seu real alcance sobre estas pequenas sociedades que submetem os indivíduos a comportamentos contraditórios, e também a eventuais perturbações de sua ordem. A maneira como o tema é abordado no artigo *Economia Política* não permite margens a dúvidas, a analogia com o corpo além de ter um limite ressalta uma diferença constitutiva: a sociedade é composta de pequenos corpos com unidade e vontade geral próprias. Basta citar este trecho, e ver-se-á o dito confirmado: “Toda a sociedade política se compõe de outras sociedades menores de espécies diferentes, cada uma das quais tem seus interesses e máximas; mas essas sociedades, que cada um percebe, porque possuem uma forma exterior e autorizada, não são as únicas que existem realmente no Estado; todos os particulares reunidos por um interesse comum compõem outras tantas, permanentes ou passageiras, cuja força, por ser menos aparente, não é menos real, e cujas várias relações, bem observadas, dão o verdadeiro conhecimento dos costumes”

¹⁰⁴ *Id., ibid.*, p. 284. Cf. ainda, Patrick Hochart, “Droit naturel et simulacre”, in *op.cit.*, p. 67.

(“Discours sur l’économie politique”, **OC**, III, pp. 245-246). São elas, segundo Rousseau, a Igreja, as corporações, as ligas tácitas, e todas as organizações que visam reunir um grupo de pessoas sob determinados interesses e objetivos afins. Mas como colocá-las em harmonia, se isso for possível, e encontrar a vontade geral dominante que paira acima de todas elas? Se levamos em consideração, porém, que, no Artigo, Rousseau não fala uma única vez do pacto social e de seu contrato, esta medida de valor entre as vontades é de fundamental importância para a lógica de sua argumentação política. É como se a vontade geral representasse um “mecanismo cego” equilibrando de modo estrutural a correspondência interna de todas as suas partes e pudesse ser encontrada na lei de um povo, já constituído, com uma história, e não em uma consciência animada por representações e por desejos. Ou seja, ela não estaria centrada no indivíduo, pois, além de não ser criada por ele, não seria um compromisso entre as vontades particulares.

Se para Montesquieu as diversas vontades se harmonizam através de um minucioso arranjo conduzido por uma mão invisível, com a intenção de fazer de cada um uma pessoa útil para todos, mesmo pensando ser útil apenas a si mesmo,¹⁰⁵ em Rousseau as coisas não são tão claras e evidentes, é preciso cautela. Há diferenças consideráveis entre a “grande sociedade” composta pelo Estado e o povo, e as pequenas, pois elas “modificam” a vontade pública tornando ao mesmo tempo incompatíveis e conflituosas as suas decisões soberanas. Elas podem “burlar a disposição natural da assembléia” e mudar a sua posição sempre correta numa posição “*injusta e má* a respeito do todo” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, pp. 246-247). É preciso uma regra de classificação que possa substituir a mão invisível presente na teoria de Montesquieu.¹⁰⁶ Com isso, não

¹⁰⁵ Montesquieu, “De l’esprit des lois”, in *op.cit.*, tomo II, p. 234.

¹⁰⁶ Montesquieu, “De l’esprit des lois”, in *op.cit.*, tomo II, pp. 232-234. É como se uma mão invisível arranjasse todas as coisas de modo a ser útil a

estariamos, porém, diante de um dilema de proporção considerável: uma situação limite entre uma ordem justa e racional do mundo e uma ordem política repleta de imperfeições? Uma ordem saída das mãos dos homens, e por isso finita em sua própria natureza? Não é nesse sentido e na ausência da providência divina que se justifica a pergunta: como classificar essas vontades gerais se cada uma é *absoluta* em si mesma e incompatível às outras? E onde encontrar o lugar comum que torna a comparação possível e permite alinhar essas vontades a fim de medi-las? É o próprio indivíduo, segundo Rousseau, o espaço apropriado para essa medição; nele as várias vontades gerais se encontram e sugerem uma correspondência entre os interesses compartilhados com os outros indivíduos e, por isso, a contradição inerente a sua própria pessoa, pois ele “pode ser um padre devoto, ou um bravo soldado, ou um pai de família zeloso, e um mau cidadão” (*id., ibid.*, p. 246). As contradições aparentes observadas em sua conduta e na de tantos homens explicaria esse princípio, como também abriria a possibilidade para se encontrar o critério da escolha mais eficaz entre os seus interesses, ou seja, preferir a melhor vontade geral entre os corpos sociais.

Para Rousseau, o problema de fundo é o seguinte: “A vontade dessas sociedades particulares tem sempre duas relações: para os seus próprios membros, é uma vontade geral, para o conjunto da sociedade, uma vontade particular, freqüentemente reta, no primeiro caso, e viciosa, no segundo” (*id., ibid.*). A solução do autor, porém, parece seguir a lei do maior número de pessoas aglutinadas contra o pequeno número de indivíduos, pois quanto menor o alcance da vontade, ou melhor do interesse envolvido, maior a possibilidade de sua flutuação de uma vontade a outra, e de

todos. Mão invisível que ronda, em outras situações, a própria obra de Rousseau. Basta cf. o capítulo IX do *Ensaio sobre a Origem das Línguas*: “Celui qui voulut que l’homme fut sociable toucha du doigt l’axe du globe et l’inclina sur l’axe de l’univers” (OC, V, p. 401).

sua subordinação a interesses contraditórios. Não acontece o mesmo com a vontade mais ampla, uma vontade conforme o dever. Para Rousseau: “essa é uma prova indiscutível de que a vontade geral é sempre a mais justa e de que a voz do povo é de fato a voz de Deus” (*id., ibid.*).

Se, no artigo *Economia Política*, Rousseau não faz nenhuma referência à noção de contrato, a versão definitiva da vontade geral formulada na sua obra política mais importante, o *Contrato Social*, está diretamente associada à noção de pacto social: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (“Du contrat social”, OC, III, p. 361). Como explicar essa reviravolta no pensamento de Rousseau se ela é tão significativa a ponto de sugerir uma mudança radical da sua perspectiva teórica? Talvez a resposta não seja tão complicada como pode parecer à primeira vista, mas conforme à lógica que vem movendo o seu raciocínio até então, a busca de um modo eficiente para salvaguardar a liberdade do homem não mais no estado de natureza, mas na sociedade civil. O Artigo seria, por assim dizer, uma réplica às teorias jusnaturalistas do contrato e à visão do direito paterno de Filmer e Bossuet. Encarando o problema desse modo as dúvidas se dirimem e apontam para uma solução bem mais coerente do que se pode imaginar, a vontade geral do Artigo está em plena sintonia com a vontade geral do *Contrato*. Ambas devem expressar um mesmo fim, a submissão dos contratantes à lei, esse “prodígio” transformador da natureza humana e única garantia de sua liberdade civil. Essa declaração de vontade do soberano contida na lei já está colocada no Artigo (cf. OC, III, p. 248). A lei, como expressão da vontade geral, é “essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública, e lhe ensina a agir

segundo as máximas de seu próprio julgamento, e a não estar em contradição consigo mesmo”.¹⁰⁷

A questão crucial consiste em determinar como a vontade geral deve atingir todos os membros aptos do corpo social soberano, ou como ela deve emergir dele e se relacionar com os cidadãos por inteiro, sem nenhuma exceção. Só assim teremos uma vontade geral segundo as especificações do *Contrato Social*: “A vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência, como deve partir de todos para aplicar-se a todos”. Deter-se em um objetivo particular seria perder a sua “retidão natural” e o seu julgamento nesse caso estaria voltado para os interesses alheios aos verdadeiros princípios da equidade. Em última instância, os cidadãos que a compõe perderiam de fato o seu guia, estando reduzidos às ações particulares contrárias aos ideais do corpo político e a sua plena soberania. Para um leitor atento das obras de Rousseau, essa investida contra o geral significa a própria morte do Estado e do seu legítimo detentor, o povo.

Sendo assim, pode-se dizer que já existe no artigo *Economia Política* uma crítica velada à noção de vontade geral da espécie nos moldes propostos por Diderot? Ao indivíduo que, raciocinando no “silêncio das paixões”, pode atingi-la naturalmente, sem a mediação das instituições políticas, civis e religiosas, e conhecê-la por completo? Em certo sentido sim, Rousseau concebe a vontade geral a partir de uma radical transformação social do homem que envolve a sua completa desnaturalização e o conseqüente rompimento com os possíveis laços do ainda presente estado de natureza, por um lado, e a sua manifestação através do consenso coletivo, por

¹⁰⁷ Cf. sobre o enigma da noção de liberdade em Rousseau, e sobre as suas várias facetas, Daniel E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993, pp. 3-30. Cf. também o belo capítulo de Thomas M. Kavanagh que analisa, a partir do *Emílio*, a liberdade da servidão (*Writing the Truth. Authority and Desire in Rousseau*. Berkeley: University of California Press, 1987, pp. 78-101).

outro. Sem estes dois fundamentos básicos a vontade geral não pode existir, principalmente se ela não atender os interesses comuns em questões gerais: ela perde a sua razão de ser, ao se limitar aos interesses particulares. Com a devida reserva, pode-se dizer que o sentido da noção de vontade geral no artigo *Economia Política* é o mesmo que o do *Contrato Social*.

O critério de justiça que a vontade geral formaliza implica, já no artigo *Economia política*, uma disposição ética e psicológica que pertence aos indivíduos, mas não pode ser encontrada nos seres naturais. No exercício de suas funções soberanas, o cidadão deve ser capaz de priorizar o interesse geral, uma vez que não é por um movimento espontâneo que o homem se conforma à regra de justiça. Porquanto não goza mais de sua independência absoluta, é preciso que modifique sua atitude relativizando-a, pondo constantemente seu próprio interesse na relação com os interesses dos outros: “Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança muito significativa, ao substituir na sua conduta o instinto pela justiça, e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só agora, quando a voz do dever sucede ao impulso físico e o direito ao apetite, é que o homem, que até então só havia olhado para si mesmo, vê-se forçado a agir baseado em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir suas inclinações” (“Du contrat social”, OC, III, p. 364). Esta mudança que não é operada pela norma da razão enquanto tal e que põe problemas específicos nos quais Rousseau fará alusão nos capítulos menos teóricos de seu tratado, retira o homem de sua particularidade harmonizando o indivíduo e a sociedade, a pessoa privada e o cidadão, o sujeito e o soberano, o povo e as instituições. Desse modo, a vontade é o ponto de junção entre o particular e o soberano, pois ela participa de ambos. É graças à vontade geral que o homem pode ser governado e governar os outros homens; é, assim, graças a ela que o indivíduo está apto à responsabilidade política e apto para participar da atividade legislativa de um Estado de direito. E graças à sua aptidão

para decidir sobre questões de interesse comum, como membro do soberano, o indivíduo não abandona seus interesses vitais ao arbítrio de seus semelhantes, permanecendo, assim, tão livre quanto antes.¹⁰⁸

* * *

A dúvida maior de Rousseau, a meu ver, porém, está na eficácia social da “razão pura” que orienta a vontade geral da espécie. Se os dois autores estão de pleno acordo ao tornarem suspeitas as vontades particulares, elegendo a vontade geral como a única vontade boa e correta, visto que ela nunca se “enganou” e jamais se “enganará”, eles se afastam completamente quando o problema passa a ser sobre o seu real depositário, quem pode exercê-la. A resposta de Diderot em defesa de uma vontade universal é rejeitada por Rousseau, abrindo uma fenda intransponível entre as suas perspectivas.¹⁰⁹ Nesse momento preciso, se manifesta a separação entre as visões de mundo. Enquanto para Diderot todos, no “silêncio das paixões”, podem atingir a vontade geral independentemente do tempo e do lugar, para Rousseau não é certo que possa ser percebida em todas as partes, pois o tempo de sua constituição é bem preciso e limitado. Mais do

¹⁰⁸ Um esclarecimento: para Rousseau, de fato, um ser natural pode tornar-se um ser social e moral graças à regra da razão, e graças ao fato desta difícil regra lançar as suas bases nos interesses dos indivíduos, os interesses partilhados: “Só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado, segundo o objetivo de sua instituição, que é o bem comum, porque se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível. É isso que existe de comum nos diferentes interesses que formam a união social, e se não houvesse algum ponto em que os interesses estivessem de acordo, nenhuma sociedade poderia existir. Ora, é unicamente sob esse interesse comum que a sociedade deve ser governada” (“Du contrat social”, OC, III, p. 368).

¹⁰⁹ Cf. John C. Hall. Rousseau. *An Introduction to his Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 85.

que um grande acordo particular, a vontade geral do genebrino apresenta outra questão de fundo, a da necessidade da educação cívica ou patriota para o seu exercício. Sem as figuras históricas, por exemplo Numa e Moisés, para efetuar a “união da vontade e do entendimento”, os cidadãos jamais conseguiriam executá-la. Essa politização da vontade geral é essencial para a compreensão dos limites da razão em seu pensamento. O ser que silencia as paixões e privilegia o entendimento não pode agir conforme os ditames do direito, pois há algo mais na determinação de sua ação, algo que torna o julgamento orientador da vontade geral, “sempre reta”, muito pouco esclarecedor. É o que diz a célebre asserção ao *Contrato Social*: “O povo, por si, quer sempre o bem, mas por si nem sempre o encontra. *A vontade geral é sempre certa, mas o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido*” (OC, III, p. 380, grifos de minha autoria).

É preciso orientar a decisão soberana dos membros componentes da vontade geral. E isso só é possível através da educação pública. A razão por si só não é o meio mais seguro, ao contrário ela oferece uma falsa aparência de correção, uma vez que o indivíduo jamais abandona as paixões em detrimento de um entendimento puro e se vê livre das incertezas de suas decisões. Há, de fato, um espaço inabalável para a atuação das paixões nas deliberações da vontade geral. Como transformá-las, eis a tarefa do legislador. É ele quem irá propor as regras para a formação do cidadão ao canalizar as energias negativas do amor-próprio ao amor à pátria, ou seja, ao aliar essa paixão imperturbável do indivíduo com o doce sentimento do bem comum, tornando-a uma invencível paixão pela mãe-pátria. Essa opção política, porém, exige de Rousseau uma restrição do número de possíveis cidadãos espalhados pelo mundo, dotados de tal capacidade: o seu fundamento repousa sobre a diferença entre o *universal* - conhecido por todos pela razão, por isso ao alcance, teoricamente, de todos - e o *geral* - conhecido apenas pelos cidadãos de uma *república particular*, e sob uma rígida educação cívica fornecida por personagens como Numa, Moisés ou

Licurgo. Não é em vão que o autor sempre preferiu as repúblicas mais modestas como Esparta e Genebra e sugeriu à Polônia garantir as suas poucas conquistas e defender com todo o fervor as suas instituições mais importantes, escassas infelizmente, antes de reformá-las por completo.¹¹⁰ O capítulo V parece propor isto (cf. “*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, pp. 970-971).

O artigo *Economia Política* é de novo o lugar privilegiado. A educação pública assume uma condição emblemática: “Não é suficiente dizer aos cidadãos, sejam bons; é preciso ensiná-los”. “A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formardes cidadãos; sem isso só tereis maus escravos, começando pelos chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa para um dia; e para contar com eles quando homens, é preciso instruí-los ainda crianças” (“*Discours sur l’économie politique*”, *OC*, III, p. 254 e p.258). Essa tendência não é abandonada, embora, no *Emílio*, Rousseau tenha sugerido outro modo de educação, não mais pública mas privada. Basta retomar o capítulo IV das *Considerações sobre a Polônia*, ele é todo dedicado à educação cívica (*OC*, III, pp. 966-970). Essas linhas, porém, substanciam o fim visado por Rousseau e uma das regras da arte de governar: submeter a vontade particular à vontade geral, tornando o indivíduo um elemento social que se ordena a partir dela. Mas como efetivar uma regra tão importante? Fazendo reinar a *virtude!* Só as pessoas honestas sabem obedecer ao governante e exigir dele a manutenção dos bons costumes no seio do povo, e isso é essencial segundo Rousseau, pois o seu descumprimento torna o vício público mais forte que a própria lei. Mais exatamente, em uma nação onde o interesse geral não é o de ninguém, a sua coesão e permanência defendida com fibra está irremediavelmente comprometida. A corrupção conquista tanto os cidadãos como os chefes e faz sucumbir o governo considerado o mais

¹¹⁰ Cf. Denise Leduc-Fayette sobre a “fascinação” de Rousseau por Esparta (J.-J. *Rousseau et le mythe de l’antiquité*. Paris: Vrin, 1974, pp. 71-101).

sábio de todos. Nada escapa às suas artimanhas. Nada pode resistir ao poder devastador que se opõe à lei do dever que reside no coração do homem. Os que assim procedem, afundados na devassidão, obedecem às leis apenas na aparência para infringi-las com segurança e transformá-las em um reforço “sinistro” dos abusos degradantes dos costumes sociais. Eles tornam inúteis qualquer recurso visando reparar os seus danos com outras regras ou mesmo com novas leis. Aliás, a sua repetição só aumenta o desprezo geral sentido por todos e abre uma brecha perigosa para os novos “guardiães” passarem a ser os mais novos infratores, juntando-se aos antigos na pilhagem dos cofres públicos e na dilapidação do Estado. A impunidade, nesse caso, converte-se em uma regra comum, e a virtude inicial transforma-se em um “banditismo” generalizado que leva o homem mais vil à condição de o mais considerado: “a sua infâmia transparece na sua dignidade” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 253). Passa a não mais existir qualquer pudor contra esta transfiguração indecente que fere a honestidade pública, mas apenas um sentimento mercantil envolvendo a compra e a venda do sufrágio dos chefes e da justiça, do dever e do próprio Estado. E uma vez alcançado este estágio, a corrupção é tamanha que os governantes para sobreviverem, depois de pervertidos pelo próprio povo, são levados ao vício e disputam entre si quem rouba mais e quem conquista o maior poder entre todos. Instaure-se, pois, o terror que substitui “a voz do dever, que não mais fala em seus corações”, pelas máximas da “razão de Estado”, ou uma forma cínica de se fazer de cada cidadão uma vítima de si mesmo: ele acredita empregar os seus esforços em seu proveito, enquanto de fato ocupa-se dos interesses do chefe (*id.*, *ibid.*).

Como escapar a esta situação degradante e efetivar o respeito às leis? Como fugir desse ponto crítico em que se encontra o país, chegado ao limite de suas forças unificadoras? Só com a mudança dos cidadãos, só se eles passarem a amar o seu dever, e se os depositários da autoridade pública alimentarem esse sentimento com toda a

sinceridade. As dificuldades desaparecem, portanto, se estes dois requisitos forem preenchidos, e a administração pública tornar-se-á tarefa fácil de ser realizada. Porque, segundo Rousseau, “quanto mais a virtude reina, menos são necessários os talentos”, há uma troca entre o gênio do chefe, de seu dom natural e da sua inteligência excepcional no trato do bem comum, com os “costumes” de todos os membros do corpo político (*id., ibid.*, p. 254). Isso significa abrir mão de uma ação ostensiva dos magistrados no cumprimento de suas obrigações. Mais ainda, é também a defesa da idéia segundo a qual, se levamos esse raciocínio às últimas conseqüências, a ambição do governante está mais bem servida quando este segue o dever e não quando faz da usurpação seu *modus operandi*. A história, segundo o autor, está repleta de exemplos: a autoridade concedida pelo povo é “cem vezes mais absoluta do que a tirania dos usurpadores”, principalmente se for outorgada àqueles que ele ama e é por ele amado (*id., ibid.*). Isso não quer dizer, contudo, que o governo deva ser omisso em se tratando do emprego do seu poder, de sua autoridade, e sim que o seu exercício deve ser de modo legítimo e ponderado. Em certas condições a firmeza é indispensável, porque a negligência do magistrado diante de uma maldade causadora de uma injustiça o igualaria ao infrator, ao malvado. Tolerar a malícia, conclui o genebrino, representa compactuar com o dano causado e, por assim dizer, tornar-se um sujeito igualmente malicioso. A severidade, porém, é imprescindível para quem quer ser justo.¹¹¹

Não basta, todavia, dizer para os cidadãos sejam bons, é preciso educá-los nesse sentido. Entra em cena o que Rousseau chamou de “economia geral em relação ao governo das pessoas”, uma espécie de educação dos costumes

¹¹¹ *Id., ibid.* Não é à toa que Rousseau cita Santo Agostinho: “Sicut enim est aliquando misericordia puniens est, ita crudelitas parcens” (“Assim como punir às vezes é praticar a piedade, também é crueldade deixar de punir”) (*Carta LIV*). Esta citação encontra-se, na edição da Pléiade, na página 1397.

retomada em grande parte das lições de Montesquieu (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 262). Como este, Jean-Jacques tem consciência da força potencial contida no processo de desenvolvimento das capacidades físicas, intelectuais e morais do ser humano em geral, e das infinitas possibilidades de se transformar e se aperfeiçoar. Para Michel Launay, este será o *leitmotiv* da política rousseauiana e o seu vislumbre determina também a colocação do homem a serviço de uma política “positiva e prospectiva”, ou uma política com uma visão de futuro.¹¹² Todos os ingredientes, acrescenta o comentador, estão misturados e se forem bem manuseados as boas conseqüências não tardarão a aparecer. Como consegui-las, porém? Basta seguir o meio mais eficaz, segundo Rousseau, desenvolver o amor à pátria. Porquanto o homem é virtuoso quando harmoniza a sua vontade particular à vontade geral e deseja de bom grado o mesmo das pessoas, que ele ama, desejam, resta apenas conciliar os interesses da paixão em um único fim ou objeto. A pátria tem esta capacidade de aglutinação, de concentração em si mesma do amor convergente dos cidadãos, exigindo apenas a canalização da má paixão do amor-próprio, da substituição do seu lado artificial que o separa de outrem - é sempre bom recordar que a *pietade* é um sentimento natural - por uma paixão boa, a paixão social ou patriota. Nas palavras de Rousseau, “esse sentimento suave e vivo que junta a força do amor-próprio a toda a beleza da virtude, dá-lhe uma energia que, sem desfigurá-la, a torna a mais heróica de todas as paixões” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 255). E o meio correto é sem dúvida a educação pública, ou para usar um termo do jargão técnico-pedagógico, a educação coletiva. Esta precisa, contudo, aliar outro ingrediente, uma forte conotação política no seu conteúdo específico. Em última instância, a pátria ocupa um lugar marcante na economia educacional dos cidadãos: ela é ao mesmo tempo a

¹¹² Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*, Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971, p. 226.

condição necessária e a consequência obrigatória de qualquer pensamento político legítimo.¹¹³

Assim sendo, há uma dependência mútua entre o amor à pátria e a virtude, o primeiro não pode subsistir sem o segundo, e este por sua vez deve supor aquele; dessa conexão ocorre algo inusitado: uma oposição, pela eficiência, do amor à pátria ao amor estéril da humanidade. É como se ele se enfraquecesse ao tentar abranger toda a terra, sendo necessário limitar o interesse e a comiseração para tornar-se ativo. Um homem que vive na Europa não se compadece, segundo esta visão, com as calamidades sofridas por um asiático, ao menos com a mesma intensidade de um chinês, pois o seu sentimento se enfraquece e se apaga com o tempo na proporção do aumento da distância entre a sua morada e a localização da desgraça. Por isso o elogio a Catão, um estóico e patriota, sempre buscando a felicidade no bom êxito dos outros membros de uma determinada pátria.

Mais do que uma simples decomposição do patriotismo em dois elementos, como a virtude que o torna moral, e o amor-próprio que lhe dá eficácia, há outra prescrição importante: os cidadãos devem, para sentirem amor pela pátria, devotar-lhe um tipo de relação afetiva semelhante ao sentimento materno, ela deve transformar-se em uma espécie de mãe comum e oferecer as seguintes vantagens: garantir a segurança civil, os bens, a vida e a liberdade de cada um; ou seja, tudo o que foi estabelecido no pacto social.¹¹⁴ A “confederação pública” une-se de tal maneira à necessidade de segurança particular no artigo *Economia Política*, que seria dissolvida pelo direito se percesse um único cidadão no Estado, sem que este o socorresse; ou se mantivesse um só no cárcere condenado injustamente. Pois, diz Rousseau: “infringidas as convenções fundamentais, não se vê mais qual o direito nem qual o interesse que poderia manter o povo na

¹¹³ Cf. Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, op.cit.*, p. 227.

¹¹⁴ Cf. Anne M. Cohler. *Rousseau and Nationalism*. New York-London: Basic Books, 1970, pp. 164-172.

união social” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 256). Desde então, há apenas uma saída, impedir a dissolução do estado civil e obrigar o corpo político a conservar o último de seus membros com o mesmo cuidado demonstrado aos demais. Afinal, ressalta o autor, todos comprometeram os seus bens e as suas vidas na defesa de cada um, com o exclusivo propósito de proteger a fraqueza particular pela “força pública e cada membro por todo o Estado” (*id.*, *ibid.*, pp. 256-257). A máxima que defende a idéia: é bom que “um só pereça por todos”, só tem validade quando o indivíduo assume voluntariamente este dever, consagrando a sua morte à salvação de seu país. Quando o governante sacrifica, contudo, um “inocente para o bem da multidão”, ela se transforma em uma máxima “execrável” inventada pela tirania.

Na história, a legislação romana é o melhor exemplo desse feito, onde o amor dos cidadãos uns pelos outros e o respeito ao nome ostentado, romanos, davam a coragem necessária e o ânimo suficiente à virtude deles (*id.*, *ibid.*, pp. 257-258). Em suma, que a pátria se mostre como uma “mãe comum”, querida pelos seus filhos, os cidadãos, quando estes usufruem as vantagens oferecidas, e o governo permita a participação deles na “administração pública” com a intenção de se sentirem em casa respeitando as leis como a fiança da liberdade comum. Assim estará garantida a indissolubilidade do Estado e a manutenção dos bons costumes, do respeito às leis, do amor à pátria e do vigor cada vez maior da vontade geral.

Rousseau reconhece a falta de significado da palavra pátria para um sujeito sem interesse em defendê-la. Quando os cidadãos não estão dispostos a resguardar a sua soberania territorial e política, nada pode existir de fato, nem a pátria que não pode subsistir sem a liberdade, que necessita da virtude, e nem mesmo esta que só acontece graças à existência

do cidadão.¹¹⁵ Formá-los representa dar vida à nação, efetivá-la realmente como ela deve ser, um lugar onde os seus membros possam concretizar as suas capacidades físicas e morais com um mínimo de dignidade. Em vista disso, a educação coletiva é o resultado mais racional do amor à pátria, sobretudo se a formação da liberdade for solidária ao sentimento patriótico. A conexão entre estas três noções é latente e exige o não abandono do interesse particular, em parte relegado a um segundo plano, mas, sim, a sua função determinante do sentimento a ser ensinado: “Se, por exemplo, desde bem cedo forem acostumados a só considerarem sua individualidade pelas relações com o corpo do Estado e a só perceber, por assim dizer, a sua própria existência como uma parte da existência desse corpo, poderão, por fim, identificar-se com esse todo maior, sentirem-se membros da pátria, amá-la com esse sentimento especial que o homem isolado só tem por si mesmo, elevar perpetuamente sua alma a esse grande objetivo e transformar, assim, numa virtude sublime, essa disposição perigosa da qual nascem todos os nossos vícios” (“Discours sur l’économie politique”, **OC**, III, pp. 259-260). Esta passagem significativa, porém, nem sempre livrou o leitor de alguns enganos interpretativos, embora o seu desenlace tenha iluminado de modo inequívoco a verdadeira intenção do autor: o tempo é o maior inimigo quando falamos da correção de nossas inclinações naturais, em especial quando elas tomam rumo próprio e se transformam em hábitos ao se unirem ao amor-próprio. De fato, o *eu* humano, visto como egoísmo, quando está concentrado nos corações e atua de maneira torpe, não permite mais a saída de nós mesmos para sermos virtuosos, mas nos entrega aos nossos caprichos e faz imperar o que há de pior na alma humana, um espírito mesquinho preocupado apenas em dividir o seu coração entre a avareza, a amante e a vaidade. Ele abafa a

¹¹⁵ *Id., ibid.*, p. 259. Michel Launay lembra a semelhança desse argumento com o defendido por Voltaire. Cf. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, op.cit.*, p. 227.

paixão mais sublime de todas, o sentimento que impulsiona o homem a servir a pátria com dedicação absoluta.¹¹⁶

Como desde o nascimento as pessoas participam da cidadania, o tempo certo para se iniciar a educação é justamente o momento de o seu desabrochar para a vida. Devem-se criar as condições propícias no sentido de não se permitir a transformação do tempo em grande inimigo do cumprimento dos deveres, começando cedo na formação e no exercício das obrigações das crianças. Ou seja, o magistrado, senhor da educação pública, precisa agir rapidamente e tomar aos seus cuidados as crianças ainda novas sem o mau hábito que põe em movimento o *eu* egoísta, degenerador das paixões naturais. Ouçamos a respeito o último escrito político de Rousseau: “É a educação que deve dar às almas a forma nacional e dirigir de tal forma suas opiniões e seus gostos, que elas sejam patriotas por inclinação, por paixão, por necessidade” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, p. 966). Uma vez pervertida, já ressaltava o autor no Artigo, as paixões naturais não têm mais possibilidade de cura e estão entregues às enfermidades da humanidade e de seu processo civilizatório. Assim sendo, o remédio não está no tratamento da doença, mas na prevenção dos males que podem tornar os cidadãos apáticos ao destino da república, por um lado, e no refrear dos interesses pessoais limitados ao máximo, por outro; só assim o Estado não se enfraquece e pode viver sem a frágil esperança da “boa

¹¹⁶ Há, aqui, um eco da antigüidade. Se nos voltamos para o tema da propriedade, encontramos no pensamento de Platão uma crítica aparentemente mais radical do que a de Rousseau, um questionamento sobre o sentimento do *meu*. Platão chega a afirmar, na *República*, a propriedade como um mal, pois ela abre a possibilidade para o crescimento degenerado do *eu*. Basta retomar a oposição entre o *nós* e o *eu* (o *nosso* e o *meu*), para se ter uma noção da apreciação consistente do filósofo grego (cf. Platon, *La République. Du régime politique*, tradução para o francês de Pierre Pachet, Paris: Gallimard, 1993, 462 a - 466 d). Cf. Madeleine B. Ellis. *Rousseau's Socratic Aemilian Myths*. Columbus: Ohio State University Press, 1977, pp. 62-63 e pp. 70-74.

vontade” dos indivíduos (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 262).

A educação deverá moldar, sem destruir, as paixões dos homens, deverá, para ser mais preciso, controlar os seus sentimentos intensos e jamais extingui-los completamente, porque sem eles não haverá bons cidadãos. A sua tarefa é ensiná-los no amor à pátria, no respeito à lei, no agir sempre como um ser virtuoso e no pensar acima de tudo no bem comum. Entretanto, alerta o autor, esta tarefa não pode ficar unicamente ao sabor dos preconceitos dos pais, seria desastroso se assim fosse, pois o grande interessado é o próprio Estado que, ao permanecer vivo enquanto a família se dissolve com o tempo, sente os frutos “derradeiros dessa educação” (*id., ibid.*, p. 260). É função exclusiva do magistrado e de mais ninguém, desde que recebeu as regras do soberano, educar as crianças em comum. Só ele pode presidir “a atividade mais importante do Estado”, pondo em prática ao mesmo tempo a sua experiência de ancião honrado e a autoridade que lhe foi conferida em função do cargo ocupado. Só a união desses dois elementos permite levar a cabo um trabalho dessa monta. Guerreiros ilustres pregam a coragem e magistrados íntegros ensinam a justiça, eis a combinação perfeita visando transmitir às gerações posteriores “a experiência dos chefes, a coragem e a virtude dos cidadãos e a emulação, comum a todos, de viver e morrer pela pátria” (*id., ibid.*, p. 261). Sem ela, conclui Rousseau, a educação coletiva está fadada ao fracasso, pois o apoio da autoridade, assim como o seu exemplo, é fundamental para se colher frutos na instrução e para se dar crédito à virtude a quem a pratica. É nisso que consiste a educação pública, ao menos as suas regras mais genéricas.

Não podendo ser pensada a partir do sujeito que raciocina no silêncio de suas paixões, a vontade geral, em Rousseau, deve ser vista a partir de uma indeterminação resultante do movimento de nossas paixões que não podem ser totalmente apagadas pelo entendimento ou sobreposta por sua lucidez: esse movimento das paixões é de algum modo

preservado em suas decisões soberana. As paixões de fundo jamais são aniquiladas pela razão, pois está escrito no *Contrato Social* sobre a retidão da vontade geral, mas não que o julgamento que a conduz, seja sempre esclarecedor. É preciso um guia e um método de trabalho que faça a união da vontade e do entendimento, um Numa ou um Licurgo que ponha em prática o meio de sua realização, a educação cívica. Como foi visto nos parágrafos anteriores, só ela tem o poder de moldar as paixões dos indivíduos conforme os seus próprios interesses, fazendo-os acreditar que, agindo na direção do bem comum, eles estão indo em direção de seus objetivos particulares. E essa educação coletiva é, segundo as *Considerações sobre a Polônia*, uma “educação nacional” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, p. 966). E, nas palavras de Rousseau: “A educação nacional só cabe aos homens livres; só eles têm uma existência comum e estão verdadeiramente ligados pela Lei. Um francês, um inglês, um espanhol, um italiano, um russo, são mais ou menos o mesmo homem: ele sai do colégio já totalmente moldado pela licenciosidade, isto é, pela escravidão. Aos vinte anos um polonês não deve ser outro homem; deve ser um polonês” (*id.*, *ibid.*).

* * *

Em suma, as regras da arte de governar estão presentes nos escritos políticos de Rousseau. São, teoricamente, condições básicas da administração do Estado e do espírito que o mantém vivo: a vontade geral do soberano, o povo.

Do que foi dito nesse capítulo, duas regras se destacam: administrar as leis e manter a liberdade civil. A primeira, Rousseau divide em três partes principais: 1) a lei pode tudo, impera absoluta sem anular o zelo particular, pois conforma-se com ele. Ela defende a vida, os bens e a liberdade dos indivíduos. 2) É sobre a própria lei que se mede a qualidade do governo e não sobre a sua aplicação, um negócio apenas técnico, devendo dar lugar a uma atenuação visível de sua

força ao se fazer temer por todos; a lei deve ser conhecida e amada, não desprezada e odiada pelos cidadãos. 3) A lei quando segue a vontade geral é sempre boa e justa. É só pela reflexão dos chefes, todavia, transformados em “intelectuais” do povo, que esse objetivo derradeiro é alcançado.

A segunda regra, por sua vez, Rousseau divide em cinco movimentos: 1) há uma retomada da crítica feita anteriormente sobre a técnica de governo, onde a astúcia e a inteligência dos poderosos, unida à força, fazem um sistema repleto de vícios que só desaparecem com a virtude. 2) No âmbito do indivíduo, três aspectos demonstram a existência da virtude. Trata-se do lado *afetivo* que identifica o indivíduo com os outros. O amor destes harmoniza o interesse de cada um ao interesse de todos segundo a estrutura exemplar da família e provoca com isso uma força igual para os interesses geral e particular. 3) O aspecto *jurídico* da virtude, ao contrário, se ocupa dos cuidados que o todo deve ter em relação ao particular. O governo deve garantir a conservação do “último de seus membros” com a mesma atenção dedicada a todos os outros. Todos em defesa de cada um, é a divisa do corpo político. Sem contudo se render às ilusões do liberalismo, pois não está em jogo a determinação dos direitos do indivíduo face ao Estado, mas a sua integração ao mesmo, porquanto só através dela, como seu membro atuante, ele passa a contar ou valer como cidadão. 4) Do lado econômico, o terceiro aspecto da virtude exige a diminuição das diferenças entre as fortunas para se estabelecer uma coexistência aceitável entre elas, uma relação de confiança. Caso contrário, onde há muita miséria e/ou muito luxo, a virtude é impossível. A solução seria reduzi-las a um nível médio. 5) Finalmente, a educação pública ou patriota deve, sob a responsabilidade do Estado, formar as crianças em comum, uma vez que a virtude é mais fácil de ser trabalhada sem a existência de vícios preliminares que degeneram as paixões naturais. O ensino coletivo atingirá as famílias de modo a conceber um povo composto de irmãos, cujas relações sociais são marcadas por um amor

recíproco e no reconhecimento da pátria. Esta seria, segundo Rousseau, a única maneira de um povo conceber a si mesmo.

CAPÍTULO 3

ADMINISTRAÇÃO DOS BENS E TEORIA FISCAL

Não é minha intenção polemizar sobre o lugar ocupado por Rousseau na história do pensamento econômico,¹¹⁷ nem mesmo se ele ignorou a grande questão de seu tempo, o surgimento da burguesia industrial,¹¹⁸ mas apenas determinar um problema: como é possível aliar os interesses dos indivíduos com as necessidades materiais do Estado.¹¹⁹ Como

¹¹⁷ Para o historiador do pensamento econômico Joseph A. Shumpeter, Rousseau não escreveu nada sobre economia, não merecendo um lugar na história dessa ciência: “Il ne renferme à peu près pas un mot d’économie” (*Histoire de l’Analyse Economique*, citado por Yves Vargas, *Rousseau, économie politique (1755)*, *op.cit.*, p. 60).

¹¹⁸ Posição assumida por Robert Derathé, “Introductions”, *OC*, III, p. LXXIX.

¹¹⁹ Mesmo uma obra como a de María José Villaverde tem o seu valor e deve ser lida apesar do enorme preconceito em relação ao objeto de sua investigação acadêmica. Ela tem o mérito, porém, de ressaltar as dificuldades de um pensamento com uma proposta considerada inovadora no âmbito político e conservadora no econômico. A sua conclusão caminha para o “anacronismo do modelo político” como consequência direta da sua crítica ao sistema capitalista e ao seu modelo sócio-econômico (*Rousseau y el pensamiento de las luces*, Madrid: Editorial Tecnos, 1987, pp. 139-255). Uma outra visão, do mesmo modo crítica, é a de

aliar os bens, a liberdade e a vida das pessoas com a intervenção obrigatória do poder estatal que levanta fundos para garantir a sua própria manutenção. A meu ver, a solução desse problema envolve uma abordagem dos modos legítimos de arrecadação fiscal que o governo pode cobrar de seus cidadãos contribuintes. Quais são os limites da atuação do poder executivo na legislação tributária do país: os governantes podem por meio de legislação específica agir segundo os seus interesses políticos, ou devem respeitar as leis fundamentais da nação elaboradas pela assembléia popular soberana? De fato, essa questão é uma antinomia de natureza tanto política como econômica, e respondê-la requer um tratamento especial de três temas importantes para Rousseau: a crítica à noção de progresso, as dificuldades engendradas pela noção de propriedade privada e a teoria fiscal.

orientação marxista defendida por Galvano Della Volpe. A partir de duas passagens, uma de Marx e outra de Lenin, o comentador italiano ressalta a dimensão mais profunda da liberdade igualitária em Rousseau, está “na instância universal (democrática) do ‘mérito’ pessoal, ou seja, na exigência do reconhecimento (social) de *todo* o indivíduo humano, com os seus particulares méritos e necessidades”. Marx, na *Crítica do Programa de Gotha*, e Lenin, em *Estado e Revolução*, representam apenas o “cumprimento histórico” dessa instância superior das qualidades pessoais, e de sua consequência mais direta, da “igualdade fundada no reconhecimento - social - das desigualdades ou diferentes capacidades e possibilidades de todos os homens” (*Rousseau e Marx: a Liberdade Igualitária*, tradução de António José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1982, p. 15 e p. 110). A revolução socialista não realiza a justiça e a igualdade, mas torna impossível “a *exploração* do homem pelo homem” (Lenin) em vista da socialização dos *meios de produção*. Nessa etapa, o direito ainda é desigual: “Marx tem rigorosamente em conta a *inevitável desigualdade dos homens*, mas também o fato de que só por si a transformação dos meios de produção em propriedade comum de toda a sociedade *não suprime* de modo algum os defeitos da repartição e da desigualdade do ‘direito burguês’” (Lenin, citado por Della Volpe, *id., ibid.*, p. 110). Segundo Della Volpe, a aproximação desse texto com a passagem final do Segundo Discurso de Rousseau é manifesta.

Sobre a crítica da noção de progresso, um texto recente, a meu ver, parece ter apanhado muito bem essa questão ao situar o lugar ocupado por Rousseau na polêmica travada com os membros da *Encyclopédie*.¹²⁰ Para a autora, Catherine Larrère, o *Discurso sobre as Ciências e as Artes* introduz uma nova questão estranha ao direito natural moderno, a questão da corrupção:¹²¹ a partir do “paradoxo dos ignorantes virtuosos”, Rousseau pretende provar “que a cultura das ciências corrompe os costumes de uma nação” (“Discours sur les sciences et les arts”, *OC*, III, p. 39), ainda que praticadas coletivamente sejam impotentes para enraizar uma corrupção semelhante a provocada pelo luxo e pelas desigualdades sociais. Apesar dessa ressalva, a ciência, “boa em si”, confunde-se com a sociedade reprodutora dos valores corrompidos. É nessa descrição da evolução social que se inscreve o econômico e a sua submissão ao político em Rousseau. Sem uma resposta convincente à questão da perversão dos costumes, a sua posição diante dos meios que promovem o progresso (ciência, arte, comércio, industrialização emergente, etc.) será negativa, em grande parte contrária ao seus desdobramentos.¹²²

De fato, nas *Considerações sobre a Polônia*, Rousseau apresenta as duas vias possíveis, eis a primeira: “A escolha do sistema econômico que a Polônia deve adotar depende do objeto a que ela se propõe, corrigindo sua constituição. Se quiserdes apenas tornar-vos ruidosos, brilhantes, temíveis e

¹²⁰ Cf. Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, *op.cit.* O capítulo segundo: “A sociabilidade das Luzes”, pp. 59-93.

¹²¹ *Id.*, *ibid.*, p. 65.

¹²² Segundo Rousseau, a resposta mais perspicaz foi dada por d'Alembert no final do *Discurso Preliminar*, na *Encyclopédie*. Cf. sobre o tema: Victor Goldschmidt, “Le problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de d'Alembert au ‘Discours sur les sciences et les arts’)”, in *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris: Beauchesne, 1980, pp. 269- 316; e Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, *op.cit.*, pp. 66-77.

influir sobre os outros povos da Europa, tendes o seu exemplo; esforçai-vos por imitá-lo. Cultivai as ciências, as artes, o comércio, a indústria; tendes tropas regulares, praças fortes, academias; sobretudo um bom sistema de finanças que faça bem circular o dinheiro, que, com isto, multiplique-o, que vos faça arrecadar bastante; trabalhai para torná-lo muito necessário, a fim de manter o povo em uma grande dependência; e para tanto fomentai o luxo material tanto como o luxo do espírito que dele é inseparável” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, OC, III, p. 1003). Uma via segura para os extremos da miséria ou da opulência, por um lado, e da licenciosidade ou da escravidão, por outro. Sobre o segundo partido, ele diz: “Mas se por acaso preferirdes formar uma nação livre, pacífica e sábia, que não tem nem medo nem necessidade de ninguém, que se baste a si mesma e que é feliz; então é preciso adotar um método completamente diferente, manter, restabelecer entre vós costumes simples, gostos sadios, um espírito marcial sem ambição; formar almas corajosas e desinteressadas; aplicar vossos povos à agricultura e às artes necessárias à vida, tornar o dinheiro desprezível e, se possível, inútil, buscar, encontrar para operar grandes coisas, móveis mais poderosos e mais seguros” (*id., ibid.*, pp. 1003-1004). Só assim, segundo Rousseau, poder-se-á viver na abundância, na justiça e na liberdade. A escolha deve ser feita, é uma condição básica para a manutenção do corpo político, ou os poloneses se associam à corrente perversa do dinheiro,¹²³ ao seu poder devastador, ou eles se unem à postura mais equilibrada e sem

¹²³ Neste caso, tem razão Roger Payot quando diz que o dinheiro é para Rousseau o pior artifício na vida social (*Jean-Jacques Rousseau ou la gnose tronquée, op.cit.*, p. 106). É só retomar a condenação radical do *Contrato Social*, para encontrarmos a sua confirmação. Diz Jean-Jacques: “C’est le tracas du commerce et des arts, c’est l’avidité intéréêt du gain, c’est la mollesse et l’amour des commodités qui changent les services personnels en argent. On cede une partie de son profit pour l’augmenter à son aise. Donnez de l’argent, et bientôt vous aurez des fers. Ce mot de *finance* est un mot d’esclave” (“*Du contract social*”, OC, III, p. 429).

grandes antagonismos da política monetária mínima, quase reduzida à uma ordem de trocas equivalentes dos produtos, sem uma presença absoluta do dinheiro. Escolhendo a segunda via, este signo do mal deve dar lugar à relação direta entre os homens e as suas coisas. De algum modo esta relação sem intermediários já está comprometida, o homem moderno não pode fugir à sua complexidade. Pois o homem social, com uma existência relativa, inventa sem parar novos desejos que não podem ser satisfeitos por conta própria: ele precisa de riquezas e prestígio, “quer possuir objetos e dominar consciências”.¹²⁴

Ao propor dois caminhos e uma escolha aos poloneses, a pergunta que fica é a seguinte: mesmo unindo “profundamente” o problema moral e o problema econômico, é correto dizer que o autor não deu qualquer contribuição ao pensamento econômico do século XVIII? Não é uma exigência do político a manutenção do Estado e de suas instituições, e como consegui-las sem um modelo de administração pública eficiente? Dada as condições de existência do corpo político do ponto de vista de sua gênese, e a sua constituição através do pacto social, não se torna premente a determinação das condições de sua reprodução, cujo êxito depende da criação de leis fundamentais e dos mecanismos institucionais relativos à sua própria estrutura? Um modelo econômico, pois sem ele como manter e reproduzir o corpo político? Não é por isso que vários autores do século XVIII trataram de algumas idéias sobre assuntos afins e atuais, como a questão do trigo, do comércio, da moeda e dos impostos? A resposta a estas questões motivou o capítulo em curso e sugeriu outro problema, próprio ao tema dessa tese: quando Rousseau caracteriza o “sistema econômico” por duas variáveis, opulência e simplicidade, ele não está no fundo revigorando ao mesmo tempo a sua visão do conflito insolúvel entre os povos e a

¹²⁴ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, *op.cit.*, p. 43.

impossibilidade de um mercado comum entre eles sem que corram riscos calculáveis à sobrevivência de cada um, à plena soberania das nações e à autodeterminação dos povos, embora tenha admitido avanços consideráveis nesta área? (Cf. “Extrait du projet de paix perpétuelle”, *OC*, III, p. 567.) Mesmo tendo “le mélange continuel des intérêts” que os laços de sangue e os negócios dos comércios, das artes, das colônias instituíram entre os soberanos, a sociedade real que tem a sua religião, os seus costumes, os seus hábitos e mesmo as suas leis não pode ser negligenciada sob pena de causar, cedo ou tarde, graves perturbações sociais. A Europa, como a Ásia e a África, não passaria de uma “idéale collection de Peuples qui n’ont de commun qu’un nom”. Por trás de interesses comuns e acordos comerciais vantajosos, não estaria um desejo invencível pela conquista do outro e o aumento de seu poderio na região? Para Rousseau, a expansão dos mercados leva sempre em consideração esse desejo político: fortalecer o poder central com o aumento da influência sobre os outros países. A economia é um modo seguro para se atingir esse fim. Aliás, esta prerrogativa não pertence apenas a Rousseau, um estudo recente sobre as teorias das finanças públicas na idade moderna, organizado por Richard Bonney, tem como objetivo principal ressaltar este ponto em comum entre os vários pensadores: todos são teóricos do Estado em seu sentido mais geral. E por isso a insistência em todos eles sobre os aspectos morais de sua organização.¹²⁵

¹²⁵ “Nesse sentido, escreve Richard Bonney, existe semelhança entre a filosofia moral de Bodin, que põe o acento sobre a organização harmoniosa de uma república, e o de Adam Smith: a idéia de Smith de uma ‘mão invisível’ pode ser encarada como um avatar de sua filosofia moral, igualmente ilustrada por sua história da astronomia” (“Les théories des finances publiques à l’époque moderne”, in *Système économiques et finances publiques*, Paris: PUF/CNL, 1996, p. 157). Por outro lado, é preciso ressaltar, a tradição fiscal na Europa é antiga. A idade média conheceu um desenvolvimento de formas variadas de imposição e, em grande partes dos Estados, uma crescente complexidade da administração financeira.

Nesse sentido, ao contrário do que afirmou Joseph Shumpeter, Rousseau oferece algumas noções econômicas sobre o tema específico da receita pública, compreendendo a cobrança de impostos e taxas, e a sua aplicação em prol das necessidades que mantêm a própria sobrevivência do corpo político. Sem uma arrecadação fiscal razoável, em plena época de expansão econômica na Europa, o Estado pereceria ou pela agressão do mais forte ou pela própria miséria interna causadora de conflitos intermináveis. De novo, o artigo *Economia Política* é o lugar mais indicado para se tratar dessa questão, nele o autor prescreve as primeiras regras da arte de bem governar, assim como preenche uma lacuna existente entre o *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social*.¹²⁶ As três regras ali contidas dão conta da deficiência teórica do *Contrato* sobre a formação de uma administração pública vital para os planos do autor, qual seja: a constituição e permanência do corpo político ideal; como também assegura certa continuidade de raciocínio entre a crítica social do *Segundo Discurso* e o fim proposto por sua obra mais conhecida, a transformação da autonomia natural em liberdade civil e da posse precária em propriedade.

Para o nosso propósito, a terceira parte do artigo *Economia Política* basta para desmentir o seu silêncio sobre os problemas econômicos, embora não os tenham

Admitindo-se um grande avanço nessa área, o período medieval proporcionou o surgimento de teorias globais e de grande alcance relacionadas com os fundamentos legais e as justificações do direito de taxar, a classificação dos diversos tipos de receitas e impostos, as técnicas de cálculo, a questão da igualdade e da justiça do cálculo dos impostos como do peso fiscal, e as relações entre o imposto e a economia, a ordem social e o sistema político. Cf. mais sobre o tema, a relação entre a sociedade e a economia envolvendo a definição de dinheiro, do fundamento legal do *fiscus* e outros aspectos da teoria do Estado e suas noções de direito público, de *utilitas publica* ou de *bonnum commune* e de *perpetua necessitas*, Ernst H. Kantorowicz, *Os Dois Corpos do Rei. Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*, tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo: Companhia Das Letras, 1998, pp. 176-181.

¹²⁶ Tese de Robert Derathé, “Introductions”, OC, III, pp. LXXIV-LXXV.

sistematizados eles estão presentes e não são negligenciados. Fazem parte da ordem do dia de qualquer pensador político do século XVIII. A terceira regra da administração pública tem essa função, ela visa dar conta do objeto das finanças públicas que mantém a máquina estatal funcionando e a sua captação de recursos, os impostos. A discussão, em muitos casos emocionante e apaixonada,¹²⁷ sobre o modo mais eficiente não passou despercebida de Rousseau. Porém, os aspectos que dominam a controvérsia entre “especialistas” e “intelectuais” giram em torno de três pontos: da melhor *técnica* para a sua aplicação, significando um imposto unificado e seguro, da *moral* que exige preceptores honestos e do *social* que requer uma repartição correta e justa do que é arrecadado. Sensível a estas exigências, Rousseau participa do embate público e propõe algumas noções conformes ao seu pensamento político e, principalmente, aos conclames de mudança que o momento vivido pela França necessitava. 1) Rousseau resolve uma dificuldade: assegurar o direito de propriedade segundo as leis de sucessão propostas por Pufendorf, por um lado, e garantir a obrigação intervencionista do Estado sobre as propriedades particulares, por outro. 2) Estabelece as condições que devem nortear o domínio público: o magistrado deve trabalhar no sentido de atender às necessidades básicas do cidadão e não em

¹²⁷ É bom recordar a forte pressão fiscal em França, resultado das guerras de Luís XIV, e o debate sobre a reforma do imposto promovido por três nomes importantes da época: marechal Vauban, nobre de Boisguilbert e abade de Saint-Pierre. Cf. a respeito Richard Bonney, “Les théories des finances publiques à l’époque moderne”, in *op.cit.*, pp. 181-184. Por outro lado, se a tese de Emmanuel Le Roy Ladurie está correta, com o reinado de Luís XIV a função financeira ganha força e afirma uma autonomia jamais vista no Antigo Regime: “A Chancelaria, encarnação da lei e da equidade (em princípio), conserva sua precedência; mas perde seus poderes em relação ao Controle Geral das Finanças, cujo título por si só vale todo um programa, e do qual o importante detentor será Colbert” (*O Estado Monárquico. França, 1460 - 1610*, tradução de Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia Das Letras, 1994, p. 12). É compreensível que tenha sido alvo de vários debates.

umentar pura e simplesmente as receitas da arrecadação fiscal. Nesse caso, dois requisitos são exigidos do mandatário: uma boa administração e uma distinção entre os desejos, sempre supérfluos, e as verdadeiras necessidades. 3) Institui as regras relativas ao fisco, dividindo-as em *real*, uma contribuição cobrada sobre as coisas, e em *pessoal*, um imposto recebido por “cabeça”. A melhor cobrança, contudo, é aquela que reúne os dois sistemas em um só, ou seja, transforme a imputação fiscal ao indivíduo proporcional a seus meios. Por fim, Rousseau propõe isentar dos impostos os produtos essenciais e cobrá-los apenas dos produtos de luxo.

Em suma, o modelo proposto deve preencher alguns requisitos que ultrapassam as exigências pontuais da crise vivida pela monarquia francesa, deve estar em plena sintonia com os fundamentos da teoria política. Para Rousseau, a república exige a integridade dos costumes e o respeito à lei. A anarquia econômica, assim, é condição da perenidade dos costumes, por seu isolamento. À falta de autonomia, o legislador atuará sobre os costumes, pela escolha de uma economia determinada pela localização da cidade.

* * *

A descrição da evolução social permite apanhar esse revés da razão econômica e a sua faceta mais visível e problemática, uma visão do político contrária às noções de progresso social de seus contemporâneos.¹²⁸ Cético sobre os seus desdobramentos, Rousseau não poupa críticas aos seus fiéis defensores, em particular aos filósofos iluministas. Basta uma breve olhada no *Discurso sobre a Desigualdade*, para se certificar sobre este sentimento do genebrino. O momento determinante, se pensamos nas etapas do processo

¹²⁸ Cf. Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, *op. cit.*, pp. 135-142.

civilizatório ali descritas, une a história da humanidade à uma particularidade física e material correspondente a uma etapa de seu próprio desenvolvimento, ao momento preciso da socialização do homem selvagem: de errante ele passa a ser um pastor e a viver na *idade de ouro, a juventude do mundo*. Com o acontecimento de “funestos acidentes”, obras do acaso (vulcões, terremotos, maremotos e mesmo o dedo de Deus ao deslocar o eixo do globo terrestre), este estado de bonança durou muito pouco, e com a descoberta do ferro o homem transforma-se em um cultivador da terra com a sua própria propriedade. Doravante, ressalta o autor, a inocência pacífica do homem primitivo está perdida para sempre, embora conserve alguns de seus traços mais importantes. Situação alterada por completo com o advento da cidade, pois os resquícios dessa natureza primitiva do homem apagam-se em meio ao processo de corrupção que degenera a humanidade. Nessa condição, o homem moderno está dividido e dissociado de si mesmo (cf. “Lettre à M. de Beaumont”, *OC*, IV, p. 966). Se levamos isso em consideração, faz sentido a questão do paradoxo econômico e do revés dessa disciplina para a política de Rousseau.

Assim sendo, Yves Vargas tem razão ao sustentar a coerência teórica de Rousseau sobre a economia a partir da desvalorização da cidade?¹²⁹ Pois, há uma crise bem mais profunda entre o campo e a cidade, e não apenas um simples contraste? Uma *jacquerie* teórica denunciadora da impossibilidade da circulação econômica entre ambos, impondo-se ao campo uma violência que o submete a uma “lógica estranha que o destrói”? Mais ainda, privilegiando o agricultor e o campo em detrimento da cidade, não estaria o autor declarando guerra às forças emergentes do sistema capitalista e das energias liberadas pelo seu processo de industrialização, e, o mais alarmante, defendendo uma espécie

¹²⁹ Yves Vargas, *Rousseau. Economie politique 1755, op.cit.*, p. 70.

de “ditadura da rusticidade”?¹³⁰ É certo o seu posicionamento a favor do camponês, a crítica ao duplo mecanismo de seu empobrecimento e o programa proposto para a correção dessa distorção monetária não deixam margens para a dúvida,¹³¹ porém isso basta para torná-lo um “míope” de seu tempo, quando não vê que a cidade desprezada abriga a burguesia que conduzirá trinta e cinco anos mais tarde o povo à revolução? E o próprio desenvolvimento agrícola passa a depender dos progressos alcançados pela cidade e seu pólo industrial emergente? Estrabismo, talvez. Mas como silenciar sobre um atenuante importante, ao menos na política, a tão esperada integração com a aristocracia de parte dessa mesma burguesia ascendente, e de sua ânsia em participar do poder monárquico? Mais ainda, do seu reconhecido desprezo pelos camponeses? Rousseau, ciente desse sentimento, elevou-o a um primeiro plano ao constituir a sua teoria da arte de bem governar; isso justificaria o tom desdenhoso ao ridicularizar os valores e os costumes da cidade, e a sua incapacidade em perceber o papel por ela desempenhado, juntamente com o capitalismo, no futuro do homem moderno.¹³²

Com essas referências é possível enfrentar o dilema econômico em Rousseau e concluir se de fato há um paradoxo. E isso tomando como base duas de suas obras, o artigo *Economia Política* e as *Considerações sobre o Governo da Polônia*, pois o essencial de sua perspectiva fiscal está em ambos os textos.

¹³⁰ *Id., ibid.*, p. 72.

¹³¹ Primeiro, taxando o luxo e os produtos importados, depois obrigando uma circulação do dinheiro que regresse ao agricultor. Deve-se ter em mente, de fato, o desenlace à esta questão apresentado ao governo da Polônia, quando ele propõe um imposto *en nature*, isto é, o trabalho gratuito e a corvéia.

¹³² Cf. Richard Sennett, *O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade*, tradução de Lygia A. Watanabe, São Paulo: Companhia Das Letras, 1988, p. 155.

* * *

No início da terceira parte do artigo *Economia Política*, Rousseau põe uma dificuldade incontornável para a sobrevivência das instituições sociais e a necessidade de sua solução imediata. Trata-se do direito de propriedade, “o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos”.¹³³ Como conciliar aquilo que se liga à conservação da vida e oferece uma garantia segura aos compromissos sociais, uma vez que os bens respondem pelos cidadãos,¹³⁴ com a intervenção obrigatória do Estado sobre as propriedades particulares, quando levanta fundos que visam assegurar a sua manutenção, fixando leis de sucessão, testamentos e contratos? Ou seja, como assegurar a propriedade privada sem atacá-la? Situação embaraçosa porque torna confusa a dimensão que o direito de propriedade assume na teoria de Rousseau, tornando-se um complicador a mais em sua resposta. Basta fazer uma aproximação entre esta perspectiva e a sua visão da mesma no *Discurso sobre a Desigualdade*, onde o aparecimento da propriedade coincide com o aumento desproporcional das diferenças sociais, e o quiproquó está armado.¹³⁵ Como resolver essa contradição teórica? Dois

¹³³ “Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, pp. 262-263. É interessante notar a semelhança entre essa formulação e a de John Locke: “Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his” (*Two Treatises of Government*, editado por Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, § 27, pp. 287-288).

¹³⁴ Nesse sentido, “a propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil”, só ela garante os compromissos, e sem os mesmos, seria mais fácil “fugir dos deveres e desprezar as leis” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 263).

¹³⁵ Lucio Colletti propõe uma leitura diferente dessa aparente ambiguidade rousseuista. Ele rejeita que as contradições são motivadas pela influência de Locke nos primeiros escritos de Rousseau, e justifica a ambivalência do *Discurso sobre a Desigualdade* segundo a crítica simultânea de dois objetos tão distantes entre si como são a “sociedade civil”, por um lado, e as

caminhos são possíveis, o primeiro encontra-se no próprio artigo *Economia Política*, e baseia-se na solução proposta por Samuel Pufendorf, a natureza do direito de propriedade não se estende para além da vida de seu proprietário (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 263). Isso significa, ao intervir, o Estado não restringe esse direito, ao contrário, amplia o seu alcance: “prescrever-lhe condições segundo as quais pode dispor deles, no fundo equivale menos a alterar aparentemente seu direito, do que, realmente, ampliá-lo de fato” (*id.*, *ibid.*). Só a morte do cidadão - que representa o limite de sua posse legal sobre um bem qualquer - permite ao Estado dispor do bem conforme as suas prescrições legais, e não antes disso. A segunda via está contida no *Contrato Social*, obra da fase madura do autor, e dá à propriedade um tratamento positivo, ou seja, um *status jurídico* que lhe concede legitimidade. Segundo Rousseau, só a partir do cumprimento das condições estabelecidas pelo pacto social, fica caracterizado o direito do primeiro ocupante sobre a sua posse, pois ele é considerado proprietário pela sanção coletiva dos membros da nação.¹³⁶ Antes dessa aprovação coletiva não se pode dizer que exista efetivamente a propriedade, apenas a ocupação provisória do espaço comum e sua defesa pelo usurpador. Na falta do reconhecimento do soberano, o primeiro ocupante não é de fato o legítimo possuidor. Mais do que uma diferença de percurso, as duas visões se completam, enquanto o *Contrato Social* lança as bases jurídicas

instituições do Antigo Regime, por outro (“Rousseau critico della ‘società civile’”, in *Ideologia e società*, 4ª ed., Roma-Bari, 1975, p. 229). Ainda que não desenvolva essa questão, a constatação é importante. Ela desloca o problema para um âmbito distinto do habitual: Rousseau não estaria interessado apenas em aceitar ou não uma tradição teórica, no caso as influências políticas de John Locke, mas fazer uma crítica mais palpável das instituições do Antigo Regime (*Contrato Social*) e da sociedade civil (*Discurso sobre a Desigualdade*).

¹³⁶ “Du contract social”, *OC*, III, pp. 365-366. Cf. Nicholas J. H. Dent, *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, pp. 83-84.

da ação do Estado, quem participa de sua criação e irá se beneficiar dela, o artigo *Economia Política* propõe o modo mais adequado ao magistrado para se executar as prescrições estabelecidas e conformes às leis da nação. Em última instância, a propriedade privada só é uma propriedade quando a usurpação inicial transforma-se “num verdadeiro direito”, e isso só é conseguido através do contrato, a “base de todos os direitos”, firmado por cada um dos membros da comunidade (“Du contract social”, OC, III, p. 365-366). Nas palavras de Rousseau: “Cada membro da comunidade, escreve o autor sobre os efeitos do pacto, dá-se a ela no momento de sua formação, tal como se encontra naquele instante; ele e todas as suas forças, das quais fazem parte os bens que possui” (*id.*, *ibid.*).

À luz dessas considerações, que significado devemos atribuir à crítica feita a John Locke no tocante à acumulação ilimitada dos bens?

Victor Goldschmidt demonstra que para legitimar a propriedade privada Rousseau se fixa na argumentação lockeana do *Ensaio sobre o Governo Civil* (capítulo V, § 26).¹³⁷ A propriedade individual se baseia no trabalho, no esforço que o homem incorpora às coisas, ao sacá-las do estado em que as deixou a natureza. Esse esforço, que o indivíduo agrega aos bens, é o que permite a sua apropriação (cf. “Emile ou de l’éducation”, OC, IV, pp. 332-333). Como Locke, Rousseau defende a possibilidade de retirar da natureza os bens que servem para a sua subsistência. E, como Locke em sua argumentação inicial, Rousseau recusa a sua monopolização (cf. “Du contract social”, OC, III, p. 366). Das três limitações iniciais estabelecidas pelo autor inglês ao direito de propriedade (trabalho, suficiência e utilização), o genebrino retoma apenas duas: a do trabalho e a da utilização.

Mas o objetivo de Locke consistia precisamente em eliminar essas limitações iniciais, estabelecidas pelo direito

¹³⁷ cf. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, *op.cit.*, pp.526-535.

natural para salvaguardar a vida humana. Baseando-se sempre no direito natural, ele demonstra como é possível o estabelecimento de um direito ilimitado à propriedade: “E assim como os diferentes graus de esforço lograram conferir aos homens posses em proporções diferentes, essa *invenção do dinheiro* deu-lhes a oportunidade de continuá-las e aumentá-las” (John Locke, *Two Treatises of Government*, op.cit., § 48, p. 301). O dinheiro, por consentimento mútuo, permite a ampliação ilimitada da posse e do direito sobre ela. Além disso, a maior produtividade que gera a terra, apropriada individualmente, compensa a falta de terra disponível para os demais. Desta afirmação, Locke deduz que o incremento no produto total será distribuído entre todos, incluindo os homens que ficaram sem terras, que terão uma sensível melhora no nível de vida. Nenhum dano se causa, portanto, aos indivíduos restantes com a apropriação ilimitada; pelo contrário, o seu direito natural à subsistência permanece garantido mediante a relação salarial (*id. ibid.*, § 41: “E o Rei de um território largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*”).

Rousseau recusa a argumentação lockeana.¹³⁸ A acumulação ilimitada não pressupõe nem o incremento generalizado de riqueza, nem permite aos pobres assegurar sua subsistência. A promessa dos ricos não pode ser cumprida (cf. “*Emile ou de l’éducation*”, *OC*, IV, p. 339). Diferente de Locke, Rousseau defende a propriedade limitada. A apropriação para ser legítima deve seguir um preceito importante: não conceber a defesa da propriedade desigual. Pelo contrário, tenaz defensor da sociedade de pequenos produtores, Jean-Jacques condena firmemente a relação salarial e a desigualdade social que fomenta (cf. “*Du contract social*”, *OC*, III, pp. 391-392).

¹³⁸ Cf. as análises de John C. Hall sobre os aspectos da teoria de Locke rejeitados por Rousseau (*Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*, op. cit., pp. 45-48).

Reivindicação da propriedade privada, certamente, mas de uma propriedade limitada, segundo as necessidades básicas do indivíduo, que não engendra desigualdade nem dependência. Rousseau tenta conciliar a propriedade do produtor independente, que domina os meios de seu trabalho, com a propriedade comum e de uso coletivo (*id., ibid.*, p. 931). Sabendo que suas propostas resultam antiquadas no momento em que as terras comunais estão em vias do desaparecimento por culpa da expropriação (cf. “Fragments politiques”, *OC*, III, p. 559), Rousseau insiste que o reforço e extensão dos bens comuns parecem o único meio para preservar a igualdade. Nesse sentido, fomentar a propriedade comum tem como objetivo debilitar a propriedade ilimitada, a concentração de terras (“Projet de constitution pour la Corse”, *OC*, III, p. 924), confinando dentro de limites os meios de sua aquisição sem que se coloque em perigo a igualdade da comunidade (*id., ibid.*, p. 931).

Em última instância, para reduzir e controlar a propriedade privada, Rousseau propõe aos corseses uma série de medidas que impeçam seu crescimento. Fixando uma extensão máxima a cada lote de terra e impedindo a compra de terras fora de seu âmbito administrativo, o autor propõe dificultar o processo de diferenciação social no seio da comunidade aldeã Córsega. As leis sucessoras devem buscar o mesmo objetivo (*id., ibid.*, p. 942).

Dessa forma, defender os bens comuns não implica na supressão da propriedade privada, mas evitar a concentração de terras, o desenvolvimento da desigualdade e o espólio dos camponeses pobres. Supõe assegurar um pedaço de terra a cada camponês para manter a sua família. Significa evitar a proletarianização e a miséria (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 258).

Voltemos agora ao problema inicial, qual os limites da ação estatal sobre as propriedades particulares?

As leis de sucessão constituem a primeira intervenção do Estado. O seu objetivo não é outro senão assegurar uma condição onde a alienação dos bens de uma família seja a

menor possível para não permitir a alienação daquilo que pertence ao pai e pode ser transmitido aos seus filhos, ou aos seus parentes, em proveito de terceiros. E duas razões justificam esta preocupação, uma liga-se a possíveis contribuições na aquisição do patrimônio pelos filhos, e na grande injustiça, para não dizer inutilidade, da exclusão desses à herança. Há, por vontade própria, uma associação ao direito do genitor responsável pelo próprio sentido do direito de propriedade. A outra razão é motivada pelas causas funestas que as mudanças contínuas de fortunas podem provocar aos cidadãos com a súbita mudança do *status* das mesmas, e as conseqüências inesperadas ao Estado com as desordens dos costumes e dos ofícios. Mesmo sendo mais remotas, estas não perdem em importância e risco: a própria sobrevivência da república depende de poucas transferências nesses dois âmbitos, as suas oscilações confundem e perturbam todos aqueles educados “para uma coisa” e que estão doravante destinados à outra. Segundo Rousseau, eles “não poderão, nem aqueles que sobem, nem os que descem, assenhorar-se quer das máximas, quer das luzes convenientes a seu novo estado” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 264). Quando muito eles podem se desincumbir das funções que lhes pertencem e dos seus deveres fundamentais.

Há, aqui, uma espécie de elogio da competência e da valorização do trabalho e modo de vida do cidadão, como a recusa de grandes transformações sociais e defesa da manutenção da ordem contra a possibilidade da anarquia. Nesta só resta o caos e a dissolução social.

A anarquia, aliás, ocupa um lugar bem preciso na obra de Rousseau. Não se trata de um movimento ordenado, com objetivos bem precisos, mas apenas uma dilaceração do poder da soberania em pequenos poderes localizados que buscam realizar os interesses das facções ou grupos sectários. Com a fragmentação que provoca resta muito pouco ou quase nada ao corpo político como um todo. Sem força, ele definha lentamente até a sua dissolução definitiva. Nada mais assustador para um pensador político, situado tanto no século

XVII como no século XVIII, a possibilidade dessa hipótese alarmante. Deve-se evitá-la a todo custo, não medindo esforços na defesa de uma política cujo vórtice seja a soberania absoluta, no caso específico de Rousseau, a soberania popular.

Definidas as novas condições de análise do direito de propriedade e as leis de sucessão, Rousseau parte para o estudo do tema central de sua tese: as finanças públicas que mantêm a máquina estatal funcionando e a sua captação de recursos, os *impostos*. A questão de fundo é primordial, tem início com a pressão fiscal na França, resultado das longas guerras de Luís XIV e do nascimento do debate sobre a reforma do fisco.¹³⁹ Três personagens dominam a cena, são eles: Sébastien le Prestre, Marechal de Vauban; Pierre Le Pesant, senhor de Boisguilbert; e Charles-Irénée Castel, abade de Saint-Pierre.¹⁴⁰ Mesmo sendo o menos conhecido dos três, o abade faz a crítica mais severa à política de Luís XIV e ao caráter arbitrário de sua prática financeira e fiscal. No *Discours sur la polysynodie*, ele chega mesmo a utilizar alguns termos pejorativos, como “vizirat” (cf. “Jugement sur la

¹³⁹ Cf. sobre a crise fiscal no governo de Luís XIV e o seu motivo principal, as longas guerras de seu reinado, Richard Bonney, “Le XVIIIe siècle. II. La lutte pour le statut de grande puissance et la fin de l’ancien régime fiscal”, in *op.cit.*, pp. 319-330.

¹⁴⁰ Boisguilbert é tido por Joseph A. Shumpeter como o precursor dos fisiocratas (*History of Economic Analysis*, London: George Allen & Unwin, 1954, pp. 203-204). A importância do abade de Saint-Pierre para o nosso autor já é conhecida, basta lembrar a função assumida por Rousseau como organizador de suas obras, em particular de seu *Discours sur la polysynodie* de 1718. Por outro lado, um contemporâneo e amigo do genebrino escreveu o seguinte: “Une des principales vues des hommes en formant des sociétés civiles a été de s’assurer la possession tranquille des avantages qu’ils avaient acquis, ou qu’ils pouvaient acquérir; ils ont voulu que personne ne pût les troubler dans la jouissance de leurs biens; c’est pour cela que chacun a consenti à en sacrifier une portion que l’on appelle *impôts*, à la conservation et au maintien de la société entière” (Denis Diderot, “Propriété”, in *Œuvres Complètes*, tomo XVI, Assézat-Tourneaux, Paris: Garnier-Frères, 1876, p. 439).

Polysynodie”, OC, III, p. 636), no intuito de reforçar a sua denúncia à excessiva autoridade dos ministros. Contudo, foi com o seu projeto de reforma fiscal apresentado em 1717 e aprofundado em 1723 que atingiu o seu maior grau de influência no domínio das reformas práticas: a “*taille tarifée*” alcançou um relativo sucesso na região de Limoges.¹⁴¹

Esse tipo de discussão sobre a necessidade de reformas do Estado, em muitos casos emocionante e apaixonada, não poderia passar despercebida a Rousseau. E os aspectos que dominam a sua controvérsia giram em torno de três pontos: a melhor *técnica* para a sua aplicação ou um imposto unificado e seguro; a *moral* com preceptores honestos; e a *social* com uma repartição correta e justa do montante arrecadado. Essa preocupação faz sentido, pois além da pressão fiscal motivada pelas sucessivas guerras havia outra, tão prejudicial à saúde econômica do reino quanto esta, a profusão de taxas e impostos desiguais cobrados por regiões. A França, na época um grande país agrícola, estava submetida à maior desordem fiscal. Imperava, em seus domínios, um sistema complicado de arrecadação que favorecia a sonegação e a prática comum de não se declarar a existências dos bens com o medo de ser taxado, e a ocorrência da cobrança fiscal, diferenciada, entre as províncias.¹⁴² Isso tudo, e não poderia ser diferente,

¹⁴¹ O abade adota, com essa reforma, certos procedimentos específicos na avaliação da riqueza do contribuinte, os bens prediais são medidos com o auxílio de uma unidade comum, *l'arpent*, que rejeita a distinção entre os tipos de terra - boa, medíocre e pobre, por exemplo - como guia do produto a ser taxado. Além disso, ele descreve 17 origens de riquezas do contribuinte que serve de base para sua declaração voluntária de fortuna.

¹⁴² Cf. Albert Soboul, *La Révolution française*, nova ed. revista e aumentada, Paris: Tel/Gallimard, 1984, p. 112. Idem, Juan Gelabert, “La charge fiscale”, in *Systèmes économiques et finances publiques, op.cit.*, pp. 549-587. Contudo, é Richard Bonney quem oferece a sua melhor síntese: “La France, par exemple, était un royaume fondé sur plusieurs économies régionales, radicalement différentes les unes des autres, et fort peu intégrées les unes aux autres; les tentatives antérieures à 1789 de suppression des barrières douanières intérieures y ont abouti pour l'essentiel à des échecs. Ces systèmes économiques régionaux étaient, à

proporciona um grande prejuízo aos cofres públicos cuja arrecadação era menor à esperada para saldar as suas receitas. A complicação era extrema no final do *Ancien Régime*, tanto burocrática quanto nos diversos modos de impostos criados em épocas distintas mas que ainda vigoravam, e tornaram impossível um modelo que impusesse a igualdade fiscal ou uma cobrança visando apenas à justiça social, onde os ricos pagassem mais do que os pobres. De fato, havia a *talha*, um imposto direto cobrado dos plebeus, subdividia-se em *pessoal*, aplicado no norte do país sobre os rendimentos, e em *real*, ministrado no sul sobre os bens imóveis, uma espécie de imposto predial. Além desse, havia a *capitação*, uma taxa cobrada por cabeça e instituída em 1701, que se mostrou com o passar do tempo ser apenas um complemento da talha; a *vingtième*, estabelecida em 1749, recaía sobre os rendimentos dos imóveis, do comércio, das rendas e até dos direitos feudais; e, as *corvées* relativas a manutenção das estradas. Existiam também, não podemos esquecer, os impostos indiretos como os *auxílios*, criados depois do século XV, e alcançavam alguns objetos de consumo, como o vinho e o álcool; a *gabela*, um imposto cobrado sobre o sal e instituído no século XIV, sendo aplicado de maneira desigual nas diversas regiões do país; e, por fim, os impostos alfandegários, os *traites*, pagos no interior da nação e que traduziam “a formação histórica do reino”.¹⁴³ Assim sendo, a compreensão do problema em Rousseau exige a consideração dos elementos históricos acima descritos.

Se nas *Considerações sobre a Polónia*, Rousseau demonstra o seu ceticismo sobre o “interesse pecuniário”,¹⁴⁴ no artigo

leur tour, en relation avec d'autres économies régionales européennes” (“Systèmes économiques et finances publiques”, in *id., ibid.*, p. XIII).

¹⁴³ Albert Soboul, *La Révolution française, op.cit.*, p. 114.

¹⁴⁴ Ele diz: “Os sistemas de finanças fazem almas venais; e quando não se quer senão ganhar, ganha-se muito mais em ser velhaco do que honesto homem. O emprego do dinheiro se desvia e se esconde; *é destinado a uma coisa e empregado em outra*” (“Considérations sur le gouvernement de Pologne”, *OC*, III, p. 1005, grifos de minha autoria). É certo também que

Economia Política a sua postura parece ser mais próxima de um programa de reformas, pois conhecedor dos problemas enfrentados pelo fisco real, ele inicia a sua argüição de modo inusitado para um pensador das utopias e descarta a possibilidade de um povo que “governasse por si mesmo” como os deuses da improvável democracia direta do *Contrato Social*.

As *Considerações* são um programa de reformas; embora em muitos aspectos seja mais severo em suas críticas, pois o autor parte da premissa da não mudança de um povo ainda jovem e com poucos problemas - na visão de Rousseau é o caso da Polônia-, o argumento central me parece o mesmo nas duas obras: como captar recursos para a manutenção do Estado, e se é possível fugir às suas artimanhas? Além disso, pode-se ler nas *Considerações*: “As despesas públicas são inevitáveis, admito-o ainda; façam-nas com qualquer outra coisa que não o dinheiro” (*id., ibid.*, p. 1006). O espaço para as utopias está por hora fechado, é preciso dar conta da necessidade dos intermediários com suas máquinas burocráticas, de cujo trato da coisa pública, no caso específico a receita fiscal, depende a própria sobrevivência do Estado. Sem ele o corpo não funciona, e mal administrado ele perece: “por mais limitado que seja um Estado, escreve Rousseau, a sociedade civil é nele demasiado numerosa para poder ser governada por todos os membros” (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 264). Determinar a melhor forma de governo e os meios para a execução da vontade soberana não é uma tarefa secundária, mas uma condição indispensável ao pensador político e ao seu programa de reformas. Só ele pode criar uma barreira intransponível aos desmandos do “interesse

o autor não pretende banir nem o dinheiro nem o ouro, apenas limitar a sua importância, pois como ele ressalta: “o dinheiro não é a riqueza, é apenas o signo; não é o signo que se deve multiplicar, mas a coisa representada” (*id., ibid.*, p. 1008).

pecuniário” do governante,¹⁴⁵ e pôr em prática uma “*economia justa e sábia*” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 264). Em outras palavras, a administração dos chefes é imprescindível devido ao grande número de pessoas e interesses diversos na sociedade civil, e, ao menos no artigo *Economia Política*, porque o direito de propriedade é intocável como um dos fundamentos do Estado. Eis o problema, encontrar uma fórmula que os concilie.

A primeira decisão do legislador deve ser, em vista da necessidade de um intermediário entre o povo e a administração do Estado, a constituição de um *tesouro público* que arrecade o suficiente para a manutenção dos magistrados e de outros funcionários (*id., ibid.*, pp. 264-265). Esse tesouro resguardará a função de importância vital desempenhada pelos chefes ao controlar a administração pública, desviando-os da segunda maior tentação que o cargo oferece, a dilapidação indevida de parte das receitas do tributo. Esses fundos que resgatam a confiança nos governantes dividem-se em *erário ou fisco*, quando são em dinheiro, e em *domínio público*, quando referem-se a terras; o autor dá preferência a este último. Jean Bodin é o principal inspirador dessa segunda intervenção do Estado ao relacionar os meios conhecidos para se criar ativos às finanças. São eles: “O primeiro está no domínio da república; o segundo, são as conquistas sobre os inimigos; o terceiro, sobre os dons dos amigos; o quarto, sobre a pensão ou tributo dos aliados; o quinto, sobre o tráfico; o sexto, sobre os mercadores que trazem ou levam as mercadorias; o sétimo, sobre os impostos dos súditos”.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Para Rousseau o “interesse pecuniário é o pior de todos, o mais vil, o mais próprio à corrupção e até mesmo, repito-o com confiança e o sustentarei sempre, o menor e o mais fraco aos olhos de quem conhece bem o coração humano” (“Considérations sur le gouvernement de Pologne”, OC, III, p. 1005).

¹⁴⁶ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, 1583, reimpressão de 1986, Paris: Fayard, VI, II, pp. 36-37. Na sua obra mais conhecida, Jean Bodin não formulou apenas um conceito de soberania, ele enunciou também princípios relacionados ao mesmo tempo com as receitas e com

Para Jean Bodin, o primeiro é o meio “mais honesto”. Quando retoma os meios possíveis para a tributação, Rousseau recusa a maioria deles: só o primeiro permanece válido e tem o poder de amainar a ânsia desenfreada por dinheiro e a sua especulação (“o dinheiro é a semente do dinheiro”). Em suma, as terras ou os domínios garantem o necessário aos cofres públicos sem incendiar o desejo incontrollável da avidez, tornando os magistrados mais honestos e prudentes. Nas *Considerações* o autor propõe uma forma de pagamento dos funcionários e dos magistrados poloneses igual ao efetuado na Suíça, com gêneros: “Todo o serviço público se faz por corvéias, o Estado não paga quase

as despesas do Estado. Dois capítulos em particular tratam do tema, os capítulos segundo e terceiro do livro sexto. O primeiro intitulado, “Des Finances”, e o segundo, “Le moyen d’empescher que les monnoyes soyent alterees des prix ou falsifiées”. Em linhas gerais, Bodin deixou uma teoria paradoxal do poder fiscal do soberano. A máxima do direito romano segundo a qual “le prince est affranchi des lois: il en est absous ou est au-dessus d’elles” (*Princeps legibus solutus est*), que Bodin faz sua no livro I, capítulo oitavo da *Repubblica*, não estava muito distante da *necessitas legem non habet*, aparentemente refutada pelo autor. Assim, evocando o consentimento do Parlamento Inglês sobre o novo imposto, ele julga que “les autres rois n’ont pas, sur ce point, plus de pouvoir que les rois d’Angleterre car il n’est du pouvoir d’aucun prince au monde de lever des impôts sur le peuple selon son bon plaisir, pas plus que de se saisir des biens d’un autre homme...”. Embora haja casos em que a necessidade evidente não exige a aprovação do Parlamento, utilizar a necessidade, como um perigo nacional iminente, para elevar sem consentimento os impostos e mantê-los com a volta da paz, é para Bodin agir como um tirano. Ele defende a máxima oposta: “lorsque cesse la nécessité, ce que la nécessité exige devrait aussi cesser” (*cessante causa, cessat effectus*). Do mesmo modo, há um “paradoxo dos impostos de soberania”: o direito natural autoriza os súditos do rei a possuir propriedades, por isso ele consagra seu direito em consentir o imposto (M. Wolfe, “Jean Bodin on taxes: The sovereignty-taxes paradox”, in *Political Science Quarterly*, 83, 1968, pp. 268-284. Sobre o princípio do consentimento da comunidade ao imposto, cf. Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris: PUF, 1998, pp. 61-78; o comentador escreve na página 69: “Bodin est donc partisan de l’idée que la communauté possède, par l’intermédiaire des États généraux, le droit imprescriptible de consentir l’impôt”).

nada em dinheiro” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, p. 1006). Eles se contentam com as dízimas de vinho e de madeira, e com os direitos úteis e honoríficos. Argumento semelhante pode ser lido no *Projeto de Constituição para a Córsega* (cf. *OC*, III, p. 930 e pp. 932-933).

Não obstante, um princípio deve ser respeitado: a assembléia do povo precisa ratificar a escolha do domínio e ao torná-lo inalienável determinar como será usado (“*Discours sur l’économie politique*”, *OC*, III, p. 265). Esse ato popular recebe a designação de “ato solene”, tal o valor que representa. Feito isso, a natureza dos rendimentos muda de figura e converte-se em algo “sagrado”, cujo menor desvio de suas funções significa o “mais infame de todos os roubos”, um crime de “lesa-majestade” (*id.*, *ibid.*). Dessa forma, o enredo desenvolvido aqui é simples, trata-se de assegurar um emprego correto do dinheiro público e segundo os parâmetros da administração virtuosa. O autor está a procura de um meio seguro contra os abusos e as fraudes comuns no gerenciamento dos negócios reais, sempre confundidos com a coisa pública. É, por isso, a referência freqüente a Catão e aos probos romanos que reconheceram a sua integridade. Nos piores momentos, quando o vício não mais desonra e a renda pública é incorporada aos negócios particulares, e tudo é pura mentira com a intenção de aumentar a autoridade e o poderio dos chefes, a única saída é a virtude, um “instrumento eficaz”, e a integridade do governante, um “freio capaz de conter a sua avareza” (*id.*, *ibid.*). Contra a “velhacaria” que sobrevoa a carniça putrefata como sedentos abutres, há os fiéis guardiães das finanças do Estado, os únicos capazes da lisura e da eficiência do cargo.

Por direito, os chefes de estados são os legítimos administradores. Todavia, nem sempre esta parte essencial do governo permanece igual as outras que o compõem. É comum aumentar a sua influência à medida que os recursos escasseiam, e esse monopólio das atenções tem como fim o dinheiro e como adquiri-lo, e nada mais. Este estágio representa o grau máximo de corrupção de uma nação, por

um lado, e a insegurança dos cidadãos sobre o bem-estar de todos, por outro. Como diz Rousseau: “a riqueza pecuniária é apenas relativa; e, segundo relações que podem mudar por mil causas, a gente pode se encontrar sucessivamente rico e pobre com a mesma soma; mas não com bens em natureza: pois, enquanto imediatamente úteis ao homem, eles têm sempre seu valor absoluto que não depende de uma operação de comércio” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, OC, III, p. 1008). Além disso, essa crise de confiança exprime ao mesmo tempo a descrença nos governos constituídos e na relação existente entre as finanças e o poder político, segundo Rousseau. No primeiro caso, ele chega a afirmar o seguinte: “ora, como todos os governos tendem *continuamente à corrupção*, essa razão é suficiente para mostrar por que nenhum Estado pode subsistir se seus rendimentos não aumentam incessantemente” (“*Discours sur l’économie politique*”, OC, III, p. 266; grifo de minha autoria.). É evidente o pessimismo do autor, o processo de degeneração do corpo político como consequência de sua tendência contínua à corrupção é inevitável, e a solução antevista, como a ascendência do prestígio da área econômica, parece não passar de mero paliativo com o efeito de retardar a sua dissolução, prolongando assim o sofrimento do paciente em estado terminal.¹⁴⁷ Quando as metas se resumem apenas na acumulação de dinheiro, o governo encontra-se próximo de seu fim.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cf. com que frequência a metáfora médica aparece na obra de Rousseau, o texto de Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*, Paris: Gallimard, 1989, pp. 165-208.

¹⁴⁸ “*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, OC, III, p. 1004. O exemplo histórico que ilustra bem essa situação descrita por Rousseau, são as revoltas dos “privilegiados” resultantes da instituição do imposto de 1749 conhecido por *vingtième*. Nele nós encontramos todos os vícios condenados por Rousseau, pois em tese a aparente igualdade não passa de um crescimento abusivo das finanças e um desenvolvimento dos privilégios da nobreza e do clero. Nem a tentativa de Calonne, em 1787,

Diante da desordem interna em que se vê mergulhado, não resta alternativa ao administrador prudente senão procurar a causa longínqua de tal necessidade e não descuidar de seus motivos durante a sua investigação para se adquirir o dinheiro necessário à sobrevivência atual. Sem esse olhar de “marinheiro” que ao ver o seu navio ir a pique faz bombas de sugação da água sem se esquecer de consertar os danos que provocaram tal inconveniente, o governante não terá nenhum êxito, por mais precavido ele seja. Dessa forma, vê-se, aqui, uma mudança significativa na reparação da fiscalidade: a passagem da economia das paixões à economia das necessidades. Essa mudança requer do político o controle das ações com a missão de retardar a criação de novas necessidades despertadas pelas paixões, orientando-as segundo a “máxima mais importante das finanças”: fazer a previsão do estritamente necessário sem se deter no aumento dos rendimentos (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 266. Idem, “Considérations sur le gouvernement de Pologne”, OC, III, pp. 1008-1009). Mais exatamente, administrar com parcimônia o que se tem sem pensar nos meios de adquirir o indisponível. O caminho inverso atormenta o Estado que passa a agonizar em função do próprio remédio autoministrado, enquanto um mal é combatido outro já se faz sentir com muito mais intensidade e reprodução, e a cura desejada transforma-se na própria causa de novos inconvenientes. As conseqüências são, por não ter a receita necessária e realizar muito pouco, o endividamento do país, a opressão do povo e o enfraquecimento do governo. Sem essa distinção do necessário e do supérfluo, inútil por ser excessivo, e a diminuição da “máquina econômica” segundo

em corrigir as distorções desse imposto e implantar de vez a igualdade fiscal, único remédio para a crise financeira, e propor a sua substituição por uma *subvenção territorial*, surtiu o efeito desejado, antes desencadeou a resistência do parlamento e a revolta dos favorecidos que “abriram a crise em que saiu a Revolução” (Albert Soboul, *La Révolution française*, *op.cit.*, p. 113; cf. ainda, Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tomo I, *op.cit.*, p. 258).

as necessidades naturais do homem, não há saída para o corpo político, ele está fadado ao fracasso e a sua própria dissolução. É nesse sentido que se deve ler o esclarecimento do autor nas *Considerações*: “Se me dizem que quero fazer da Polônia um povo de capuchinhos, respondo primeiramente que isso não passa de um argumento à francesa e que gracejar não é raciocinar. Respondo ainda que não se deva radicalizar minhas máximas além de minhas intenções e da razão; que meu desígnio não é suprimir a circulação das espécies, mas somente freá-la e provar sobretudo quanto importa que um bom sistema econômico não seja um sistema de finança e de dinheiro” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, pp. 1007-1008). E a razão é simples, é preferível conter o aumento do tesouro pecuniário e não diminuir o tesouro moral de um povo: “*Gardons nous d’augmenter le trésor pecuniaire aux dépends du trésor moral*” (“*Projet de constitution pour la Corse*”, *OC*, III, p. 933).¹⁴⁹

A imagem médica permite mais uma vez dar o valor exato do problema e a sua dimensão. O poder público na economia das paixões é obrigado a combater inúmeras frentes ao mesmo tempo, pois os males estão difundidos em todas as partes do Estado, o que requer um esforço considerável do governante sem mesmo atingir os seus objetivos. Em geral, os cuidados chegam tarde e na dose errada, enquanto os males se multiplicam na razão inversa de seus possíveis êxitos. Como livrar a nação desse encargo devastador? Segundo Rousseau, basta a prática de uma política racional das necessidades como a limitação dos rendimentos, e a recusa de qualquer orientação inflacionária baseada em um mercado dominado pelas paixões artificiais, para o autor, o principal “meio de adquirir aquilo que não se tem” (“*Discours sur l’économie politique*”, *OC*, III, p. 267). De fato, esse problema de difícil solução apresenta uma questão de fundo moral: o comércio estabelece um consumo inútil motivado por necessidades

¹⁴⁹ O termo “máquina econômica” é retomado de Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tomo I, *op.cit.*, p. 261.

artificiais, chamado também de *luxo*.¹⁵⁰ Rousseau diz: “Ce n’est pas tant le luxe de mollesse qui nous perd que le luxe de vanité. Ce luxe, qui ne tourne au bien de personne, est le vrai fléau de la société. C’est lui qui porte la misère et la mort dans les campagnes; c’est lui qui dévaste la terre et fait périr le genre humain” (“Sur le goût”, *OC*, V, p. 483, cf. ainda: “Fragments politiques”, *OC*, III, p. 517: quando passa a imperar o luxo e o dinheiro, “les particuliers s’enrichissent, le commerce et les arts fleurissent et l’Etat ne tarda pas à périr”). A reação do autor é conhecida, ele faz uma condenação inapelável do mesmo: o luxo é um mal social, moral e *também* econômico. A razão da existência dos pobres está nessa vida com grandes despesas supérfluas, cujo gosto pela ostentação e prazer justifica os laços sociais nas grandes cidades. E os seus efeitos são devastadores, como um círculo vicioso ele incita o desejo do rude camponês pelo excesso que produz mais pensando nas vantagens, e ao fazê-lo, ele alimenta o circuito econômico, isto é, o comércio, sem preencher as necessidades básicas do cidadão.¹⁵¹ A saída, segundo Rousseau, abala os fundamentos do mercado, como o canto comum de seus contemporâneos sobre os seus milagres, e exige uma situação ideal, o “mínimo de comércio”.¹⁵² Se, por um lado, esse tipo de argumentação não prevê uma doutrina do progresso, por outro, ela não rejeita outras formas de progresso que não contemplem tais paixões.

Algumas precauções devem ser tomadas pelo chefe. Utilizar os meios legítimos do comércio apenas para atender às necessidades públicas, e praticar uma política de longo alcance onde “aqueles que administram saibam olhar suficientemente longe e enfrentem no momento uma perda aparente e próxima, para realmente alcançar lucros imensos

¹⁵⁰ Cf. Michel Launay, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique, op.cit.*, p. 226; Yves Vargas, *Rousseau, économie politique (1755), op.cit.*, p. 64; e, Luiz Roberto Monzani, *Desejo e Prazer na Idade Moderna, op.cit.*, pp. 19-61.

¹⁵¹ Cf. Yves Vargas, *Rousseau, économie politique (1755), op.cit.*, p. 64.

¹⁵² *Id.*, *ibid.*

numa época longínqua” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 267). Em outras palavras, se antecipar aos infortúnios provocados pelas más colheitas e construir celeiros ou armazéns sob controle do Estado com a intenção de abastecer e regular o mercado em épocas de penúria. Não se limitar em remediar a desgraça, mas tratar de preveni-la. O exemplo de Genebra deve ser seguido por todos os países onde reina “a simplicidade nos costumes” (“Projet de constitution pour la Corse”, OC, III, p. 936), pois o autor não poupa elogios à sábia administração dessa cidade ao criar recursos públicos com os seus celeiros nos “anos maus” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 267). Esta reserva na produção agrícola e a sua capacidade de armazenamento é a principal fonte de renda desse Estado. A inscrição contida na fachada do edifício responsável por essa função, *alut et ditat* (“nutre e enriquece”), é o lema mais importante para o habitante dessa república, em particular para o seu governante, e deve servir de exemplo a todos que pretendam um sistema econômico condizente com o bom governo. Embora o maior desejo de Rousseau seja a disseminação desse espírito que reúne sabedoria e felicidade em todos os países, ele não tem ilusões a respeito. Isso fica claro no seu *Projeto para a Córsega*: “O melhor sistema econômico para a Córsega e para uma República não é seguramente o melhor para uma monarquia e para um grande estado” (“Projet de constitution pour la Corse”, OC, III, p.933). Países como a França e a Inglaterra, aliás citados como exemplos na seqüência do parágrafo, não teriam êxito com a implantação de tal sistema.

Contudo, a cautela não fica nisso e outros cuidados de ordem prática fazem parte do *métier* do bom administrador. Ele deve estabelecer uma clara distinção entre o que é puro desejo e o que é estritamente necessário, visto que o seu crescimento na maioria dos Estados não passa de um desenvolvimento provocado por desejos inúteis. A perda real da nação é enorme se ela não levar a sério esta distinção, e a aparente riqueza acumulada com essa política é no fundo mais

onerosa do que a própria pobreza: “De povo a povo, aquele que tem mais dinheiro tem a vantagem. Mas isso não influi na sorte dos particulares; e não é nisso que jaz a prosperidade de uma nação” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, p. 1008. Cf. ainda: “*Fragments politiques*”, *OC*, III, op.cit., p. 520; “*Discours sur l’économie politique*”, *OC*, III, p. 274; e, “*Projet de constitution pour la Corse*”, *OC*, III, p. 921). Na maioria das vezes, é a causa principal de sua própria ruína. A desculpa usada para aumentar a receita e proporcionar a ilusão de ser rico é mais lesiva do que parece, ela dá existência a um sofisma funesto cuja maior gravidade é intensificar a desigualdade social. O dinheiro retirado jamais retorna às mãos do contribuinte, apenas enriquece “os mandriões com os despojos dos homens úteis” (“*Discours sur l’économie politique*”, *OC*, III, p. 268). A causa mais comum, visível e perigosa desse aumento encontra-se no gosto pelas conquistas. Na origem desse sentimento está uma espécie de ambição oculta com vistas ao fortalecimento interno da autoridade dos chefes, e não o interesse divulgado de engrandecer o país. Não é difícil vislumbrar, detrás do temor coletivo em face de uma possível invasão, um crescimento substantivo das tropas e do aparato repressivo que entre outras coisas escraviza o povo, estende os limites dos territórios, desequilibra as despesas entre a produção e o consumo, exige mais impostos e favorece o grande inimigo do campo e produtor dos gêneros de primeira necessidade, os gêneros agrícolas, a cidade. Como se isso não bastasse, além do despovoamento da província e o seu empobrecimento, há uma substituição do exército regular por tropas profissionais, formadas na sua maioria por guarnições de mercenários (*id.*, *ibid.*, p. 269). É por isso, e não sem razão, que Rousseau atribui aos povos conquistadores a marca da opressão e da miséria, e alerta para os riscos deste gosto perigoso de conquista. Nas *Considerações sobre o governo da Polónia*, Rousseau não poderia ser mais explícito sobre o prejuízo a ser sentido por essa nação: “A mais inviolável lei da natureza é a lei do mais forte. Não há legislação, não há constituição capaz de

isentar dessa lei. Buscar os meios de vos garantir das invasões de um vizinho mais forte do que vós é buscar uma quimera. Seria uma ainda maior fazer conquistas e vos dar uma força ofensiva; ela é incompatível com a forma de vosso governo. *Quem quer ser livre não deve ser conquistador*” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, p. 1013. Grifos de minha autoria.).

Quando Rousseau pensa na circulação dos bens e dos gêneros, tem em mente o papel fundamental desempenhado no comércio dos grãos do trigo,¹⁵³ e a sua função como componente na provisão do “necessário físico”; mais exatamente, na alimentação básica do homem. Sem o pão de cevada e um pouco de leite, não há como manter o mínimo de dignidade humana, nem as condições físicas ideais que transformam o homem em cidadão. Rousseau tem consciência dos aumentos constantes dos preços dos gêneros alimentícios, em particular do trigo, e da defasagem do poder aquisitivo dos súditos em França reduzidos a miseráveis e saqueadores. E, por sua vez, como essa alta dos preços se intensifica a cada mudança da política econômica em direção a uma maior liberdade comercial. A *guerra das farinhas* é um bom exemplo disso. Com a flexibilidade das leis que regulamentavam a economia na França, que tornou todos os ramos do comércio livres, uma onda inflacionária dos produtos de consumo provocou a ira e a revolta da população que praticou pilhagens e saques. A revolta popular, aliás, precipitou o infortúnio de Anne Robert Jacques Turgot que, além de grande incentivador do livre comércio, como ministro do governo francês a colocou em prática.¹⁵⁴ São

¹⁵³ François Dagognet chega a afirmar que o trigo ocupa no século XVIII o lugar de “uma nova religião” (*Des révolutions vertes*, Paris: Hermann, 1973, p. 64).

¹⁵⁴ Cf. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tomo I, *op.cit.*, p. 258. Em 13 de setembro de 1774, Turgot inicia um programa de reformas que restabelece a liberdade do comércio dos grãos. Na primavera, o preço elevado dos grãos provoca vários distúrbios, conhecidos como “as guerras das farinhas”, que Turgot reprimiu

estes fatos, aliás, que inclinaram o autor a propor uma maior intervenção do Estado em todos os segmentos da economia (no comércio, na produção agrícola, na distribuição, etc.). E não um desejo irracional pelo Estado total, entendido aqui como um Estado moral que forma o ser do homem e cria uma nova natureza humana, mas uma crítica - não sem alguns anacronismos, é verdade - das condições sociais, econômicas e políticas de seu tempo.¹⁵⁵

Ainda que o efeito da finança pública seja contestado, as instituições existentes permanecem nos moldes condenados por Rousseau. E o autor tem ciência disso, pois se vê obrigado a tratar dos “incômodos” recursos dos *subsídios* e dos *impostos*. É preciso instituir as regras relativas ao fisco, não há saída. Para cumprir esta tarefa ele propõe uma ordem a ser seguida: primeiro, deve-se considerar a propriedade como base do pacto social e as suas exigências mais simples, cada um se obriga, tacitamente, a cotizar-se “para atender às necessidades públicas” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 270). Ao arcar com os custos voluntariamente, segundo um compromisso firmado a partir dos anseios inerentes aos seus desejos, o contribuinte legitima a tarifa e afasta qualquer possibilidade do pagamento se transformar em cobrança arbitrária. No entanto, o reconhecimento explícito não põe cada membro do corpo político como uma vontade particular, como poderia dar a entender a manifestação individual de cada uma delas; mas como uma vontade geral, através da pluralidade das vozes e conforme uma taxa proporcional à capacidade de cada um, para estar de

violentamente. Em 5 de janeiro de 1776, a corvéia real é suprimida. Em março, ele apresenta ao Rei seis projetos de lei visando a supressão da corvéia, da fiscalização dos grãos em Paris, “des *Jurandes* et *communautés* des *métiers*”. Em 12 de maio, Luís XVI destituiu Turgot, que se retira da vida pública.

¹⁵⁵ Cf. Ronald Grimsley, *La filosofía de Rousseau*, traduzido do inglês por Josefina Rubio, Madrid: Alianza Editorial, 1977, pp. 29-39. Idem, Augusto Illuminati, *Società e progresso nell’illuminismo francese*, *op.cit.*, pp. 125-134; e, Armand Farrachi, *Rousseau ou l’état sauvage*, Paris: PUF, 1997, pp. 33-50.

acordo com o “espírito da confederação”. Embora o cidadão não queira “pagar absolutamente nada”, ele não deve permanecer “escravo de seu bolso”,¹⁵⁶ mas agir como membro de um povo soberano e livre. Por isso, a aprovação popular é essencial para a fixação dos impostos e deve ser com todo o rigor respeitada. A esse respeito, a resposta enunciada pelo discurso rousseuniano é nítida e bastante clara, qual seja, existiria a impossibilidade de dominar completamente os excessos cometidos pelos governantes e a sonegação astutamente ajeitada pelos contribuintes sem um acordo mais amplo entre as partes envolvidas, um acordo que impusesse os limites dos direitos e deveres de cada um segundo a vontade geral soberana.

A melhor abordagem sobre o tema dos impostos, porém, está no artigo *Economia Política*. Ela fornece o núcleo central teórico em torno do qual se constrói a reflexão de Rousseau. Vejamos o seu desdobramento. Há duas espécies de contribuição sobre os cidadãos, a *real* cobrada sobre as coisas e a *pessoal* recebida por “cabeça”. “Dá-se, diz Rousseau, a ambas o nome de *impostos* ou de *subsídios*. Quando é o povo que fixa a soma estabelecida, chama-se *subsídio*; quando estabelece todo o produto de uma taxa, trata-se de *imposto*”. (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 270) Respondendo à afirmação de Montesquieu sobre a taxa real ser mais conveniente à liberdade,¹⁵⁷ Rousseau após classificar os dois modos de contribuição defende o melhor: o que reunir os dois sistemas de cobrança em um só, conciliando a

¹⁵⁶ “Considérations sur le gouvernement de Pologne”, *OC*, III, p. 1010. Ele pergunta: “où est l’Etat où la liberté ne s’achete pas et même très cher ?”

¹⁵⁷ Montesquieu, “De l’esprit des lois”, in *op.cit.*, tomo II, p. 467. Cf. também a idéia de Montesquieu sobre a *capitação* ser o imposto mais “servil”, embora cômodo e de baixo custo (“Considérations sur le gouvernement de Pologne”, *OC*, III, pp. 1010-1011). Ele é comum “aos regimes sem liberdade política” (Richard Bonney, “Les théories des finances publiques à l’époque moderne”, in *Systèmes économiques et finances publiques*, *op.cit.*, p. 184).

taxa por indivíduo proporcionalmente a seus meios de pagamento. Pois ela será a mais equitativa e conveniente a homens livres. Além disso, ela pode criar uma situação favorável contra a fraude: “É preciso que a taxação seja tão bem proporcionada, que o embaraço da fraude ultrapasse o lucro” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, OC, III, p. 1011). No entanto, existem alguns empecilhos que tornam a sua aplicação difícil, apesar de todas as evidências que apontam na direção dessas justas proporções; são eles: a avareza, “o crédito e a fraude” (*id., ibid.*). Mas o que forma a proporção desejada? Quais são os elementos de sua fundação? Segundo Rousseau, basta considerar três relações: a quantidade, o uso e a utilidade para se chegar a um denominador comum entre as partes envolvidas no processo, o contribuinte e a arrecadação pública (*aerarium*). A primeira, quem possui o dobro de bens paga duas vezes mais do que quem possui apenas uma propriedade, isto é, para os bens duplicados, imposto duplicado. A segunda, exige a distinção entre o estritamente necessário e o supérfluo com a intenção de taxar o excesso e não o imprescindível ao homem. E a terceira, refere-se às vantagens conseguidas na confederação social que protegem as posses dos ricos e deixam aos pobres a construção de uma miserável “choupana” erguida com as “próprias mãos” (“*Discours sur l’économie politique*”, OC, III, p. 271). A solução está em uma taxação maior dos ricos, pois eles devem pagar mais pelo usufruto dos benefícios adquiridos através do pacto social, como a garantia de suas propriedades e a manipulação da justiça referente às suas perdas. Sem esse aumento diferenciado, a perda do pobre torna-se irreparável (*id., ibid.*, p. 272).

Para a política de Rousseau, é o efeito perverso que põe em xeque o fundamento último de sua filosofia, a liberdade do homem: “Tudo o que o povo paga, escreve Rousseau, perdeu para sempre, e fica ou volta às mãos do rico, e, como é somente aos homens que participam do governo ou aqueles que dele se aproximam, que, mais cedo ou mais tarde, passam os produtos dos impostos, eles têm, mesmo pagando a sua

parte, um visível interesse em aumentá-los” (*id., ibid.*). Cria-se, assim, a pior forma de dependência cujos efeitos aprofundam irreversivelmente as desigualdades sociais, pois os ricos tornam-se mais ricos e os pobres aproximam-se ainda mais da miserável falta do mínimo necessário para o desenvolvimento da cidadania. Rousseau, em suma, parece reconhecer, nesta irregular distribuição das riquezas, que as sociedades são dilaceradas por todo tipo de desigualdades, desigualdades, aliás, que são vividas, pela maioria dos homens, como formas de violência.

A combinação dessas medidas mostra que a divisão equitativa e proporcional deve ser imposta em virtude das diferenças sociais e do supérfluo dos bens. Ela é a única defesa contra as desigualdades e a reparação possível das injustiças do pacto social proposto pelo rico aos pobres em troca do trabalho de governá-los (*id., ibid.*, p. 273). Esse pacto é visto por Rousseau como uma pura hipocrisia que não merece sequer a definição de contrato, mas a noção pejorativa do pacto efetuado com o próprio demônio.¹⁵⁸ Por outro lado, a combinação das medidas e a sua aplicação evitam outro inconveniente ao Estado, a custosa sonegação fiscal. Só a taxa pessoal tem a característica de não impedir que os indivíduos se subtraíam ao pagamento de suas contribuições, pois, além de ser um dos motivos de sonegação, é muito pesada e custosa, e pior, o dinheiro coletado está “sujeito a ser desviado de sua destinação” (“*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”, *OC*, III, p. 1011). Só a taxação sobre os domínios tem o poder de evitar uma situação como esta, embora o autor desautorize a cobrança sobre as terras, porque o lavrador, a se ver taxado proporcionalmente ao produto de seu campo, de seu trabalho, tende a deixar as terras que lhe pertencem improdutivas, retirando apenas “o que precisa para viver” (“*Discours sur l’économie politique*”, *OC*, III, p. 273). Ou seja, ele transforma a sua propriedade, ao

¹⁵⁸ Cf. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tomo I, *op.cit.*, p. 258.

torná-la inculta, em uma propriedade de subsistência. Para Rousseau, quem defende esta máxima está mais preocupado com a quantidade da produção e com a segurança da arrecadação fiscal do que com a comodidade do povo que governa.

Dessa perspectiva, o imposto sobre as terras, a *talha* como é denominado, só provoca danos ao país e incita a agricultura à indolência quando atrai para a cidade o dinheiro que deveria ser aplicado no campo.¹⁵⁹ De fato, há uma perturbação na circulação monetária cuja conseqüência imediata é a quebra do livre jogo da concorrência com a diminuição brusca dos preços do trigo. O campo, segundo Rousseau, é o grande prejudicado com um imposto dessa natureza, pois ele beneficiaria apenas o comércio e a indústria emergente com seus lucros exagerados. Os efeitos negativos, com o passar dos anos, se acumulariam a ponto de provocar o despovoamento das províncias e, no final dos tempos, a própria ruína do país (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 273). Em outras palavras, a sentença de morte do paciente já moribundo e a imediata dissolução do Estado que soçobra ao arbítrio da pura força, estariam invariavelmente decretadas. Assim, tudo o que desestabiliza o corpo político, tudo o que atenta à autoridade das leis, das crenças tradicionais e da religião, é sentido como força de dissolução e desintegração sociais. Afinal, ressalta o autor, quando há falhas na circulação das espécies motivada pela concentração

¹⁵⁹ Nas *Considerações*, porém, o autor parece retomar uma fórmula do marechal de Vauban e do abade de Saint-Pierre quando atenua os efeitos negativos desse imposto se aplicado corretamente: “O melhor imposto, a meu ver, o mais natural, e que não está sujeito à fraude, é uma taxa proporcional sobre as terras e sobre todas as terras sem exceção”. Quem produz deve pagar, conclui Rousseau. E nada escapa a esta cobrança: “todos os bens reais, terrestres, eclesiásticos e plebeus devem pagar igualmente, isto é, proporcionalmente à sua extensão e ao seu produto, seja qual for o proprietário” (OC, III, pp. 1011-1012). Em suma, o princípio de universalidade e de justiça social deve nortear a sua aplicação, senão os prejuízos torna-se-ão insuportáveis ao país.

do dinheiro nas capitais e a destruição do preço justo entre as necessidades do agricultor e o valor de seu trigo, não há mais como remediar um infortúnio dessa monta. Ainda mais quando, a aparente vantagem do preço baixo, agrava os males sem que sejam percebidos. Na realidade, ele produz uma diminuição do produto no mercado até provocar a morte de várias pessoas de fome, ou a desnutrição em casos de crises passageiras. O próprio produtor, com a desvalorização de sua colheita, tem um dilema para resolver: ou paga o imposto real sobre suas mercadorias e repassa o seu custo ao preço final da mesma, ou absorve esse prejuízo e passa a correr o risco da inadimplência (*id., ibid.*, p. 275). Para Rousseau, a imposição fiscal excessiva mantém a mercadoria num “preço vil”. Assim sendo, “deve-se reconhecer que a capitação sobre a terra é um verdadeiro imposto sobre o seu produto” (*id., ibid.*). Aqui, novamente é preciso ter em mente as *Considerações*. Mais justo do que o imposto direto sobre a terra, seria cobrar uma espécie de dízima do próprio produto. Esta seria recolhida na forma de “gêneros sobre a colheita”, e não em dinheiro (*OC*, III, p. 1012). E nada mais injusto e perigoso que colocar em prática esse tipo de política econômica.

O estadista digno do nome, ao tomar uma atitude diversa, elevaria os seus objetivos acima das questões relacionadas às finanças e mudaria o que poderia ser oneroso, como a carga tributária, em regulamentos de polícia mais úteis. A sua imagem de homem público estaria ancorada desse modo em ações que ultrapassariam o produto das taxas. Uma vez que a própria opinião pública se encarregaria de forjar uma representação duradoura e favorável dos políticos às voltas com realizações diferentes dos interesses dos grupos, facções ou partidos sectários, e que estivessem em plena sintonia com os benefícios da coletividade.

A cobrança, por isso, deve se limitar aos produtos de luxo ou as coisas de “pura fruição” e isentar dos impostos os produtos necessários. Sem esta precaução não se atingirá o fim desejado, a prevenção do aumento contínuo da desigualdade das fortunas, principal motivo da sujeição de

uma multidão “de operários e de servidores úteis” aos ricos, e da multiplicação de pessoas ociosas na cidade e o despovoamento nos campos (“Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 276). Tais impostos aliviam a pobreza cujo ônus recai exclusivamente sobre as riquezas. Contudo, é preciso estabelecer uma medida proporcional entre o preço dos produtos e o direito que o sobrecarrega para não se transformar em fraude, mas na defesa dos indivíduos contra a sedução dos proveitos ilegítimos e contra o lucro desmedido. Donde a importância do tributo a ser pago por quem usa a coisa taxada e não por quem a vende. Assim sendo, Rousseau faz uma lista dos produtos visados pelo fisco: “Que se estabeleçam taxas grandes sobre os lacaios e as equipagens, sobre os espelhos, os lustres e o mobiliário, sobre os estofos e os dourados, os pátios e os jardins dos palácios, os espetáculos de todos os tipos, as profissões ociosas, como dançarinos, cantores, histriões; numa palavra, essa multidão de objetos de luxo, de diversão e de ociosidade que chocam, que tanto menos podem se esconder quanto o seu único uso é o de mostrar-se e que seriam inúteis se não fossem visíveis”.¹⁶⁰ Como não há alternativa, que se cobre caro pelo usufruto dessas regalias, pois pensar na hipótese do homem renunciar por livre e espontânea vontade ao luxo quando já desfrutou dos seus prazeres, é não conhecê-lo suficientemente. É mais provável a renúncia do necessário para sobreviver e morrer de fome à aceitação da condição “vergonhosa” do revés consumista, principal fator de

¹⁶⁰ *Id., ibid.* É preciso considerar o seguinte, o espetáculo em geral para Rousseau é somente um entretenimento sem nenhuma função moral aparente: “Quant à l’espèce des Spectacles, c’est necessairement le plaisir qu’ils donnent, et non leur utilité, qui la détermine. Si l’utilité peut s’y trouver, à la bonne heure; mais l’objet principal est de plaire, et, pourvu que le Peuple s’amuse, cet objet est assés rempli” (“Lettre à M. D’Alembert”, *OC*, V, pp. 16-17). Para o autor, há apenas três tipos de meios com que podemos agir sobre os costumes de um povo: a força das leis, o império da opinião e a atração do prazer. O teatro não tem acesso a nenhuma delas (cf. *id., ibid.*, pp. 20-21).

reconhecimento e distinção. O orgulho do homem consumidor vale mais, segundo Rousseau, do que a sua própria vida. Apesar da fórmula chocante e forçada: a vida pela aparência dos ornamentos, a tese rousseauiana produz um discurso incisivo cuja concisão é inegável, qual seja, a vaidade decorre do aumento das despesas como meio de distinção social, isto é, a opulência une-se ao preço dos produtos de luxo diferenciando o rico, que usufrui, e o pobre, que reconhece a diferença.

Estranha defesa da produção de receitas, aproveita-se do mal para constituir uma condição material razoável e útil na manutenção dos laços sociais. Para Rousseau, o Estado deve aproveitar-se dessa mentalidade, pois ela possibilita adquirir um rendimento garantido e seguro. Um rendimento conseguido justamente “sobre esta distinção” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 277). A estranheza só não é maior, porém, quando pensamos em quem será o principal beneficiário dessa política econômica, o desenvolvimento da indústria. Ao mesmo tempo em que reanima a agricultura, a tributação sobre “as coisas de luxo” assegura a industrialização e o seu processo emergente nos países da Europa Ocidental: “Par la même raison l’industrie n’auroit rien à souffrir d’un ordre économique qui enrichiroit les Finances, ranimeroit l’Agriculture, en soulageant le laboureur, et rapprocheroit insensiblement toutes les fortunes de cette médiocrité qui fait la véritable force d’un état” (*id.*, *ibid.*). Segundo Rousseau, a força da lei só pode agir plenamente sobre a mediocridade (cf. *id.*, *ibid.*, p. 258). Nesse sentido, contrariando muitas das correntes interpretativas de seu discurso, o genebrino não parece rejeitar a atividade secundária da economia, mas aprovar os benefícios que tal ordem econômica pode trazer à sua implantação.¹⁶¹ No fundo, o fortalecimento da atividade primária da economia permite a prosperidade industrial de um país: a agricultura, na

¹⁶¹ Como é o caso de María José Villaverde, *Rousseau y el pensamiento de las luces*, *op.cit.*, p. 145.

ótica de Rousseau, é um elemento fundamental para o seu desenvolvimento.

O autor conclui suas propostas com os possíveis benefícios dessa cobrança de tributos sobre o supérfluo. Ela reduz o desequilíbrio da riqueza a uma média justa, e isso de dois modos: primeiro, através da renúncia às despesas desnecessárias por parte dos privilegiados. Embora num primeiro momento ocorra um decréscimo na arrecadação fiscal, fruto da diminuição nas contribuições, a soma geral é favorável aos cofres públicos, pois o Estado acaba por desembolsar menos com as importações dos bens de consumo. Segundo, se os ricos não dispensam as suas prodigalidades, o fisco encontra no produto mesmo dos impostos os recursos necessários para atender o que é preciso à sobrevivência do Estado, ele enriquece com a “despesa inútil dos particulares”.¹⁶² A exigência é a mesma para ambos, aplicar uma política fiscal sem ferir o direito de propriedade e o interesse da nação. Se, por um lado, a tributação não pode ser imposta sem o consentimento expresso do povo ou de seus representantes, por outro lado, isso só é válido para as coisas de uso estritamente necessário que estejam diretamente ligadas ao direito de propriedade. Já sobre as coisas que podem ser “interditadas” quanto ao seu uso, não é mais preciso o consentimento geral, pois a sua fruição é optativa e de natureza reservada aos indivíduos e o consumidor “deseja” pagar por ela. Ao governante, vale dizer, basta uma determinação particular proibindo ou não o seu desfrutar. Em alguns casos, porém, o consentimento popular está pressuposto. A razão desse argumento é simples, o que o governo pode vedar, mas não é proibido pelas leis e nem está contra os costumes, ele pode permitir por meio de um direito: “Se, por exemplo, o governo pode proibir o uso das

¹⁶² “Discours sur l’économie politique”, *OC*, III, p. 277. Robert Derathé sustenta que Rousseau está mais preocupado em “reduzir as despesas do Estado do que aumentar os seus recursos” (“Introduction”, *OC*, III, p. LXXX).

carruagens, pode, com muito mais razão, impor uma taxa sobre elas; constitui isso um meio sábio e útil de censurar o seu uso sem fazê-lo cessar” (“Discours sur l’économie politique”, OC, III, p. 278). A taxa transforma-se em uma espécie de multa compulsória, cujo efeito é frear o consumo exagerado do cidadão abastado.

Sem dúvida, Rousseau é perfeitamente consciente do fato de que seu princípio de igualdade e seu princípio de liberdade atuam em sentidos inversos. De fato, é claro que a igualdade de oportunidades só pode ser financiada por mecanismos de redistribuição das riquezas tais como vimos o imposto progressivo sobre a renda. Mecanismos, afinal, que implicam, para todos os ricos, uma limitação arbitrária de sua liberdade de enriquecer.

Com a determinação do conteúdo da terceira regra da arte de governar, Rousseau oferece o último trecho da estrada que conduz à boa administração pública. Esta via segura alia os interesses da vontade geral soberana, decidir os rumos da nação, às necessidades dos negócios do país, garantir a sobrevivência do Estado e a coesão do corpo político. Em suma, ele responde ao problema do *Contrato Social*, “qu’est-ce qui fait que l’Etat est un?”, quando resolve um de seus quatro campos de investigação, a economia (os outros três são: as instituições, a organização social e a educação pública, respectivamente). Por outro lado, deixa claro o grande interesse de Rousseau por um tema, à primeira vista, fora de seu campo de trabalho, a política e a moral: a economia, mesmo não recebendo um tratamento sistemático, se faz presente por um de seus âmbitos mais importante, a arrecadação pública.

CONCLUSÃO

A transformação operada por Rousseau traz um último problema: ao limitar o alcance da vontade geral dos cidadãos, ele não estaria condicionando a sua eficácia aos países de baixa densidade demográfica e com uma superfície limitada? O repetido elogio de Genebra não parece justificar esta suspeita? O seu exemplo, ao menos até as *Cartas das Montanhas*, aos projetos de reforma constitucional de outras repúblicas não reforçariam esse receio? Paris, cidade grande e cosmopolita, não seria justamente o seu contrário, e por isso mesmo um modelo ruim de civilidade? Estaria a própria teoria política de Rousseau assentada sobre tais princípios? Se a resposta for positiva, alguns aspectos dessa política devem ser cuidadosamente investigados. O autor, ao retratar a cidade como uma sociedade secular, demonstra um tipo novo de organização social cuja descontinuidade *urbana* é responsável por sua teoria e conseqüente rejeição do cosmopolitismo. Ou seja, como ele cria uma perspectiva sobre o grau pouco elevado de civilidade dessa capital cosmopolita, traça um perfil nada simpático de seu crescimento “monstruoso”. Todas as contradições estão ali representadas: cidade cosmopolita / cidade pequena, representação / autenticidade, liberdade / tirania, por meio do qual transparece o pior de seus efeitos, a corrupção dos costumes (*mœurs*). Dessa teoria da corrupção surge, porém, outra, implacável contra a noção de soberania: cria-se um impasse do governo popular. Esse

impasse deve ser mantido em mente, já que é precisamente por essa brecha que se pode chegar ao fulcro da questão e à essência do problema cuja natureza será reconhecida, mais claramente, uma vez avaliados os resultados dessa investigação sobre a cidade grande.

Neste ponto, algumas questões se impõem. Para Rousseau, os costumes são corrompidos quando as pessoas ultrapassam os limites do trabalho, da família e do dever cívico. Transcender esse contexto na busca de prazeres que não contribuem para o aumento de seus herdeiros e manutenção de suas vidas, seria subverter a própria ordem social e seus costumes. Pois, ao lado dos progressos da ciência e da técnica, há uma tendência para além do campo da necessidade, cuja economia estaria calcada no conceito de luxo: a aparente abundância é identificada pelo autor como um crescimento irracional da corrupção. E o lugar propício desse avanço da decomposição social é a cidade cosmopolita, ou a capital, uma vez que a sua cultura pública provoca no sujeito a perda de si mesmo. Em seu interior, a lógica do crescimento da satisfação das necessidades fundamentais e indispensáveis (nutrição, vestuário e moradia) alcança níveis insuportáveis, exigindo a multiplicação dos trabalhos e um aumento considerável da produção. Esta lógica, se tem uma causa que a põe em movimento, não tem, porém, um limite: o sujeito aspira ao luxo, isto é, à produção de novas necessidades e à aquisição de novas riquezas.¹⁶³

¹⁶³ A gênese da cidade fundada sobre uma lógica do acréscimo da satisfação das necessidades, é antiga. Platão é o melhor exemplo de sua sistematização. Os livros II, III e IV da *República*, percorrem os seus meandros, e, no caso do livro II, oferece um esquema dinâmico e circular no qual a cidade é suscetível a dois movimentos contrários: o movimento da corrupção que conduz da cidade “saudável” à cidade “doente”, e o movimento da reforma que purifica a cidade pela educação dos guardiães (cf. Platon, *La République. Du régime politique, op.cit.*, 357 a - 383 c). Cf. as análises de Madeleine B. Ellis. *Rousseau’s Socratic Aemilian Myths*, op. cit., pp. 113-140.

Paris, seu estilo de vida, serve de exemplo para Rousseau. É um lugar com grande número de pessoas vivendo em formação compacta, com vários mercados, e a divisão do trabalho elevada a altos graus. Estas condições influenciam os costumes de seus habitantes, ou de modo indireto pela economia, base familiar e outras condições materiais, ou de modo direto através da vontade dos homens. Os *mœurs* são então o resultado daquilo que essa *volonté* quer. Dessa forma, ao se utilizar de Paris como um exemplo de cidade cosmopolita, Rousseau comprovaria duas teses: primeiro, as grandes cidades corrompem o próprio cerne do ser humano, ou seja, a sua vontade. E segundo, a complexidade das relações econômicas e sociais significa que o cidadão não poderá dizer com que tipo de homem está tratando, pois ela torna difícil a leitura do seu caráter através das condições materiais. Mais exatamente, sendo a natureza da cidade de grande porte acumular o *capital excedente*, ela transforma-se num lugar onde os ricos gozam de suas fortunas nas atividades de lazer, enquanto os pobres os imitam. E como sua consequência imediata, poucas pessoas têm um lazer genuíno, a grande maioria, por inveja, sacrifica seus interesses materiais na busca de um “estilo de vida” que comporta o lazer. Em suma, os homens pobres tornam-se pessoas preguiçosas com interesses aparentes.

Nesse sentido, Paris é um meio ambiente onde não se pode dizer que tipo de homem um estranho é, como ele sobrevive numa dada situação. Uma vez que, segundo Rousseau, as próprias situações obedecem a regras de interação social bem precisas: as pessoas interagem pelo simples prazer do contato, não por propósitos funcionais. Elas tornam-se um tipo especial de atores em busca de reputação: “Numa grande cidade, cheia de gente intrigante, desocupada, sem religião, sem princípios, cuja imaginação depravada pelo ócio, pala vagabundagem, pelo amor do prazer e por grandes necessidades só gera monstros e só inspira crimes; numa cidade grande onde os costumes e a honra não são nada, porque cada um, furtando facilmente sua

conduta aos olhos do público, só se mostra pelo crédito e só é estimado pelas riquezas; a polícia nunca multiplicaria demais os prazeres permitidos, nem se aplicaria demais em torná-los agradáveis, para suprimir a tentação dos particulares de procurarem outros prazeres mais perigosos” (“Lettre à M. d’Alembert”, *OC*, V, p. 54). Como um grande teatro, a capital cosmopolita proporciona, ao seu habitante que manipula as aparências, forjar para si um lugar, basta ele utilizar os seus meios, todo tipo de imposturas, convenções e etiquetas. Tais meios, ressalta Rousseau, levam inexoravelmente a seu fim, o ator ganha reputação, é reconhecido e singularizado e fica famoso. Mais ainda, essa busca da fama acaba por se tornar um fim em si mesmo, pois como o jogo da representação é corrupto, tudo o que se deseja conseguir com sua aparência é o aplauso.

Essa busca da reputação, por sua vez, substitui outra busca mais importante, a aquisição da virtude. Quando o ator e a cidade estão em plena harmonia, ao representar uma vida pública, a virtude moral sofre um revés. Eis uma conseqüência grave e desastrosa para Rousseau, o corpo político perde um de seus fundamentos. Ao fazer de Paris, contudo, um teatro onde homens e mulheres posam uns para os outros, Rousseau realmente elabora uma crítica à cidade cosmopolita com um começo brilhante, os seus mecanismos de alienação social, mas com um fim vulgar, o elogio do simples e fraco camponês? O que é pior, a própria coerência teórica do genebrino em se tratando de economia estaria na desvalorização da cidade, como quer Yves Vargas?¹⁶⁴ E, dessa forma, existiria uma crise muito mais profunda entre o campo e a cidade, não apenas um simples contraste? Uma “jacquerie” teórica com o fim de denunciar a impossibilidade da circulação econômica entre ambos, impondo-se ao campo uma violência que o submeteria a uma “lógica estranha que o destrói”? Na esfera econômica, porém, a resposta é sim:

¹⁶⁴ Yves Vargas, *Rousseau, économie politique (1755)*, *op.cit.*, p. 70.

Rousseau se posiciona a favor do camponês, pois a sua crítica contundente ao duplo mecanismo que o empobrece e o seu programa para corrigir esta distorção monetária, não deixam qualquer dúvida sobre o assunto. Ainda mais quando pensamos no desenlace apresentado à essa questão ao governo da Polônia, cuja proposta do autor é um imposto “en nature”, isto é, trabalho gratuito e corvéia. No entanto, isso basta para torná-lo “míope” dos acontecimentos de seu tempo, quando não vê na cidade desprezada o abrigo da burguesia que conduzirá, trinta e cinco anos mais tarde, o povo à revolução? O próprio desenvolvimento agrícola, com a expansão capitalista, passa a depender dos progressos que a cidade industrial pode alcançar? Estrabismo, com certeza! Mas como negar o fato das surpreendentes alianças políticas a véspera da revolução, cuja integração social com a aristocracia é fortemente desejada pela burguesia ascendente ansiosa por participar do poder monárquico? E o que dizer do seu conhecido desprezo pelos camponeses? Rousseau estava ciente desse sentimento, por isso o tom desdenhoso que utiliza para ridicularizar os valores e os costumes da cidade, e a sua incapacidade em perceber que esta representará, juntamente com o capitalismo, o futuro do homem moderno.

Esta impostura sobre o econômico responde, não obstante, ao nosso problema? Não acredito. E por dois motivos. Primeiro, Rousseau parece mudar o argumento inicial da banalização ao transformar os termos de sua tese repentina e dramaticamente. Ele faz surgir um novo paradoxo: no ritmo alucinante da cidade grande, com sua energia dinâmica que se sobrepõe a rotina diária de seus habitantes, o homem precisa sofrer as pressões da sobrevivência para não rodopiar feito louco. E na calma da cidade pequena, com seu ritmo mais lento, o cidadão pode ao mesmo tempo usufruir do lazer e refletir sobre a verdadeira natureza das próprias ações e do próprio eu. Segundo, a resposta é política. A cidade cosmopolita é um empecilho ao governo popular: “Suponhamos, diz Rousseau, que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser

considerado senão coletivamente e como um corpo; cada particular, porém, na qualidade de súdito, é considerado como um indivíduo; assim, o soberano está para o súdito como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem por sua a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto esteja inteiramente submetido a ele. Seja o povo composto de cem mil homens, e não muda a situação dos súditos, suportando cada um igualmente todo o império das leis, enquanto seu sufrágio, reduzido a um centésimo de milésimo, tem dez vezes menos influência na redução delas. O súdito permanecendo sempre um, a relação com o soberano aumenta em razão do número de cidadãos. Conclui-se que, quanto mais o Estado aumenta, mais diminui a liberdade” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 397). Para Rousseau, é uma questão de geometria política, se o valor do súdito não muda, permanece sempre igual, embora a potência total do soberano aumente proporcionalmente com crescimento do número da população, é de se esperar que a importância relativa do súdito em relação ao soberano diminua numa proporção inversa. Quanto maior for o número de cidadãos num Estado, menor será a liberdade deles, pois estarão submetidos a uma autoridade ainda mais forte. Nesse sentido, a resposta de Rousseau está diretamente relacionada à coerência de sua argumentação política, e não ao seu gosto pela vida campestre.

Isso fica mais evidente, se retomamos alguns de seus argumentos. Um pouco antes do resumo do *Contrato Social* contido no *Emílio*, Rousseau apresenta o governo de modo singular, como o ato pelo qual o povo elege seus chefes. Pois, continua o autor, o povo é *soberano* quando faz leis gerais, e é *governo* quando as aplica de modo particular: “Assim o ato pelo qual o soberano estatui que se elegerá um chefe é uma lei, e o ato pelo qual se elege esse chefe em execução da lei não passa de um ato de governo” (“Emile ou de l’éducation”, *OC*, IV, p. 842). Dessa forma, o governo tem necessidade de um governo que o faça existir, isto é, o povo como soberano deve se fazer governo para se governar. Mas por que o soberano

transformado em governo teria necessidade de chefes? Por uma razão, o governo nominal existe apenas o tempo de se instalar o governo real com seus dirigentes, cuja posição enquanto corpo político efetivo sirva de intermediário entre o povo soberano e povo sujeito. Em suma, trata-se de uma parcela do todo cuja formação não pertence a todos, mas encarregada “da administração pública, da execução das leis, e da manutenção da liberdade civil e política” (*id., ibid.*, p. 843).

Antes de examinar os fundamentos do governo, Rousseau ressalta a sua diferença em relação ao soberano, ele não pode ser detentor dessa autoridade suprema. Seja porque o povo não pode transferir sua soberania a um particular, pois o objeto do povo soberano é geral ou não é; seja porque um particular, no caso o governo, só pode ter uma vontade particular e não geral, portanto não soberana. Além disso, o objeto de um lado e a origem do outro criam barreiras a toda pretensão do governo; os chefes não passam, para Rousseau, de “officiers du peuple”. A seqüência da argumentação do *Emílio*, é uma cópia fiel a do *Contrato Social*. Elas retomam as mesmas explicações sobre a regra proporcional entre soberano, governo e sujeito: “Não se pode alterar nenhum dos três termos sem romper de imediato a proporção (...) Mais o governo tem força para conter o povo, mais o soberano deve ter, por sua vez, para conter o governo” (*id., ibid.*, p. 844). Do mesmo modo, essa regra segue o mesmo percurso teórico do *Contrato*, estabelece os princípios longe de toda experiência: o governo é abordado aqui sem consideração a referências históricas, segundo uma simples proporcionalidade dos *poderes* ou das *forças* que depende de uma variável totalmente abstrata dos climas, costumes ou outros acidentes, como o número de cidadãos.

Com o governo aparece pela primeira vez a questão da força, da relação de forças. No início ela foi evocada apenas para ser invalidada na sua pretensão de se constituir como direito. Se no *Contrato Social*, a força do povo é absoluta, com intenção de compensar a do tirano, ou mesmo de resistir ao perigo dos indivíduos colocados em comum, no *Emílio* ela

está ausente e os problemas são resolvidos por simples formas jurídicas. Mesmo afastada, a força do povo reaparece, no entanto, como o que é preciso “conter”: a força do governo serve para conter a do povo, sendo por sua vez contida pela do soberano. Nesse sentido, logo que ela surge no texto, a força ocupa um lugar essencial, e associada à idéia de vontade, ela basta para caracterizar as diversas formas de governo. Uma vez mais, a teoria é abstraída de exemplos concretos e atua sobre uma proporcionalidade inversa: a força varia no sentido inverso da vontade. Mais exatamente, quanto mais ampla é a vontade de um corpo - corpo composto de numerosos membros -, mais fraca é sua força, pois tem menos energia para defender o interesse de vários com seu interesse próprio. Rousseau constata: “Ao contrário, segundo a ordem natural, essas diferentes vontades tornam-se mais ativas na medida em que se concentram; a vontade geral é sempre a mais fraca, a vontade de corpo ocupa o segundo lugar e a vontade particular é preferida a tudo; de modo que cada um é primeiramente si mesmo, depois magistrado, e depois cidadão: graduação diretamente oposta à que exige a ordem social” (*id., ibid.*, p. 845). Dessa forma, a monarquia é o governo “o mais ativo”, pois identifica a vontade do corpo intermediário ao de um indivíduo, e a democracia é o governo mais fraco, pois cada um dos membros do corpo político é magistrado entre todos os outros. Assim, para enfraquecer o governo basta multiplicar os seus magistrados.

De resto, esta aritmética variável do governo permite a Rousseau passar continuamente da democracia à aristocracia, e mesmo à monarquia.¹⁶⁵ É tudo uma questão de números. E o melhor regime faz pouco da história para se unir a um só homem: “Desde sempre se discutiu qual a melhor forma de governo, sem se considerar que cada uma delas é melhor em

¹⁶⁵ Cf. as análises de Roger D. Master sobre a forma geométrica do governo legítimo, ou seja, a relação adequada entre o soberano e o governo segundo um equilíbrio expressado por uma fórmula matemática (*The Political Philosophy of Rousseau*, op. cit., pp. 340-348).

certos casos, e a pior em outros. Para nós, se, nos diferentes Estados, o número dos magistrados deve ser inverso ao número dos cidadãos, concluiremos que em geral o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios, e o monárquico aos grandes” (*id., ibid.* p. 847). A reflexão sobre o dever ser põe, não obstante, outros inconvenientes sobre o impasse do governo popular. Se nos voltamos desta vez apenas para o *Contrato Social*, Rousseau salienta a dificuldade da forma democrática de governo para se transformar num bom sistema político, cuja administração das leis garanta “a conservação e a prosperidade de seus membros” (“Du contrat social”, *OC*, III, p. 420).

No Livro III, capítulo 4, Rousseau aprofunda a sua descrença na democracia como forma de governo: “Não é bom que aquele que faz as leis as execute, nem que o corpo do povo desvie sua atenção das perspectivas gerais para consagrá-las aos assuntos particulares. Nada é mais perigoso do que a influência dos interesses privados nos negócios públicos e o abuso das leis pelo governo é um mal menor do que a corrupção do legislador, conseqüência infalível das perspectivas particulares”.¹⁶⁶ A coexistência em todos e em

¹⁶⁶ *Id., ibid.*, p. 404, citado por João Quartim de Moraes, “Democracia e liberalismo da ilustração à Revolução Francesa”, in *Revista de Sociologia e Política*, Nº 9, UFPR, 1997, p. 153. O professor Quartim tem razão quando defende, contra a tese do professor Salinas, a estreita relação das teorias da soberania e da forma de governo em Rousseau. A segunda não se mostra, porém, apenas “secundária”, pois seria “descartar a força que executa a determinação da vontade, deixando-a impotente” (*id., ibid.*, p. 152). Há pelo menos seis razões, porém, que justificam uma defesa dos argumentos de racionalidade democrática no pensamento político de Rousseau, são eles: (1) a defesa da soberania popular; (2) o governo das leis; (3) a separação funcional dos poderes do Estado; (4) a preferência expressa do governo democrático; (5) a vigência normativa dos direitos no processo deliberativo que culmina no Direito; e (6) a defesa da liberdade e da igualdade (cf. José Manuel Rodríguez Uribes. *Sobre la democracia de Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999, pp. 37-67). Alfred Cobban é talvez o defensor mais radical da perspectiva democrática do genebrino, faz mesmo uma defesa intransigente de Rousseau contra a acusação de ser

cada um dos membros do corpo político das vontades legislativa, governamental e particular permite, segundo Rousseau, o domínio da última sobre as demais; apenas um povo composto de deuses, teria uma boa chance, talvez, de escapar de seu julgo e fazer prevalecer o interesse comum (“Du contrat social”, OC, III, p. 406). Entre os homens, porém, as oportunidades são diminutas e exigiria determinadas condições desfavoráveis ao intento político do Estado, um povo pequeno que compense a diluição do poder governamental pelo aumento do poder legislativo de cada cidadão. Este último teria assim um peso relativo maior em relação ao primeiro, tornando possível a democracia como uma forma de governo. Para se ter, porém, essa condição ideal, seria preciso também reduzir ao máximo os limites territoriais do Estado e distribuir os seus membros de modo homogêneo por sua superfície (*id., ibid.*, p. 418). Pois, diz Rousseau: “plus un peuple nombreux se rapproche, moins le Gouvernement peut usurper sur le Souverain”. Mesmo assim, nada garantiria a sobrevivência do mesmo, pois com um território pequeno e uma população reduzida, embora bem povoado, ele seria uma presa fácil do vizinho com uma fronteira muito maior do que a sua e densamente povoado. O maior, com um bom governo, ou seja, com a forma de governo adequada as suas características, vencerá inexoravelmente o menor. Para Rousseau, o homem vive numa condição mista, na situação de direito com seus concidadãos, e no estado de natureza com outros povos. Daí a idéia de convenção interestatal, de confederação que não prejudique a soberania de cada povo. Ou seja, uma maneira de Rousseau precisar a sua recusa à idéia cosmopolita, e afirmar que o homem social não é o cidadão do mundo, como queria Diderot, mas de um Estado. Quanto a noção de uma “association de tous les Etats d’Europe pour maintenir

um defensor do despotismo, ressaltando a aplicação dos seus princípios e como o seu pensamento esclarece os problemas da democracia moderna no Ocidente (*Rousseau and the Modern State*, op. cit., pp. 91-98).

entre eux une paix perpétuelle”, idéia cara ao abade de Saint-Pierre, ela lhe parece impraticável ou, em todo caso, de pouca duração e sem qualquer possibilidade de se tornar um direito internacional entre as nações.

No entanto, não há nessa constatação uma recusa aos princípios até aqui defendidos por Rousseau? A sua defesa da pequena cidade sem um ideal conquistador? Haveria uma inversão dos valores cuja grande cidade cosmopolita sob governo de orientação monarquista tomaria o lugar daquela? Não é o que parece. Se retomamos o *Contrato Social*, Livro III, capítulo 8, os ideais rousseauianos são novamente reafirmados. Ele diz, ao falar das necessidades econômicas para a manutenção dos Estados: “Donde decorre que, quanto mais aumenta a distância entre o povo e o governo, mais os tributos tornam-se onerosos: assim, o povo é menos sobrecarregado na democracia e mais na aristocracia, arcando, na monarquia, com o maior peso. Logo, a monarquia só convém às nações opulentas, a aristocracia, aos Estados medíocres em riqueza e em grandeza, e a democracia, aos Estados pequenos e pobres”.¹⁶⁷ Opulência e pobreza, eis os

¹⁶⁷ “Du contract social”, OC, III, p. 415. Esse capítulo, contudo, inicia-se com uma referência à noção de Montesquieu sobre a liberdade não ser “um fruto de todos os climas”, uma vez que não está “ao alcance de todos os povos”. Entre os povos, existem diferenças marcantes que determinam invariavelmente a melhor forma de governo a cada um deles. Um exemplo, segundo Rousseau, está na economia. Como os governos consomem e nada produzem, eles necessitam de uma fonte de renda para os seus gastos, esta é conseguida com o supérfluo dos particulares mediante um trabalho que produz além de suas necessidades. Com ele, a sociedade civil pode subsistir. No entanto, o excedente da produção social não é o mesmo em todos os países, se para uns há excessos, para outros ele pode ser negativo: “essa relação depende da fertilidade do clima, do tipo de trabalho exigido pela terra, da natureza de suas produções, da força de seus habitantes, do maior ou menor consumo que lhes é necessário e de muitas outras relações semelhantes de que ela se compõe” (*id., ibid.*, pp. 414-415). Do mesmo modo, a natureza diferente dos governos irá determinar os seus gastos, uns mais vorazes, outros menos. E a forma de governo conveniente ao povo mais opulento ou ao mais pobre deve seguir

termos da dicotomia do paradoxo econômico recolocados de modo a caracterizar as formas de governo e qual delas convém a um determinado povo, levando em conta o seu clima, solo, perfil geológico, etc. Se nos textos mais programáticos, Rousseau toma posição, no *Contrato Social*, um texto de teoria política, ele apresenta alguns indícios que se aproximam de suas predileções pessoais: o aprofundamento dessa antinomia sugere uma divisão interessante entre “Estados livres” e “monárquicos”, e qual deles recebe o aval do autor. Nas *Confissões*, o autor reforça ainda mais a sua escolha pessoal: “Foi no dia 9 de abril de 1756 que eu saí da cidade para não mais voltar a habitá-la; porque não conto como moradia algumas estadas curtas que ali fiz depois, tanto em Paris como em Londres e em outras cidades, mas sempre de passagem, ou sempre contra a minha vontade” (OC, I, p. 403).

Por outro lado, a noção “Estados livres” parece compreender tanto as democracias como as aristocracias eletivas. Contudo, no caso das democracias, algumas ressalvas devem ser consideradas. O cuidado com que as palavras são escolhidas por Rousseau pode ser captado a partir da admissão da “flutuação semântica do termo democracia” (João Quartim de Moraes, “Democracia e liberalismo da ilustração à Revolução Francesa”, in *op.cit.*, p. 153), e constatação de sua inexistência na história dos homens: “jamais existiu nem existirá nunca uma verdadeira democracia” (“Du contract social”, OC, III, p. 404). Não obstante, um modelo misto não é descartado pelo autor, apesar de seus inconvenientes: “Pode-se remediar por meios semelhantes o inconveniente oposto e, quando o Governo é

este princípio: mais onerosas as contribuições, mais afastadas de sua fonte o governo deve estar. Dessa forma, o ônus não é medido pela quantidade dos tributos, “mas sim pelo caminho que têm de fazer para voltar às mãos de que saíram”. Se a circulação é rápida e eficiente, não importa se o contribuinte pague muito ou pouco, “pois o povo será sempre rico e as finanças andarão sempre bem” (*id., ibid.*, p. 415).

muito frouxo, erigir tribunais para concentrá-los. Isso se faz em todas as democracias” (cf. *id.*, *ibid.*, Livro III, capítulo VII). Dessa forma, se os governos “simples” tendem ao *maximum* de força e de fraqueza, “as formas mistas apresentam uma força média” (*id.*, *ibid.*, p. 414).

Segundo Rousseau, a primeira categoria tem mais chance de sobreviver, embora pequena e pobre, no jogo inevitável da dissolução do político: “Nos primeiros (Estados livres), tudo se emprega na utilidade comum; nos outros (monarquias), as forças públicas e particulares são recíprocas, aumentando umas pelo enfraquecimento das outras, e, finalmente, em lugar de governar os súditos para torná-los felizes, o despotismo os torna miseráveis para governá-los” (*id.*, *ibid.*, p. 415). E como vimos, os Estados onde não há excesso do produto sobre o trabalho, e o excedente serve apenas para a manutenção da máquina administrativa, estão mais aptos às formas de governo próximas da democracia representativa, pois convêm aos povos livres. Quem produz muito com pouco trabalho, além de terras abundantes e férteis, necessita de um governo monárquico “para que o excessivo supérfluo dos súditos seja consumido pelo luxo do Príncipe” (*id.*, *ibid.*, p. 416). Na lógica de Rousseau, conforme a sua teoria fiscal tratada no artigo *Economia Política*, é melhor que o excesso da produção seja consumido pelo Governo e não dissipado pelos particulares. Ainda assim, ressalta o autor, independente do governo, seja ele democrático, aristocrático ou monárquico, um último requisito deve ser respeitado: o lugar onde os cidadãos se multiplicam e povoam uniformemente o seu território, “é infalivelmente o melhor” (“Du contract social”, *OC*, III, p. 420). A nota do autor é clara: “É preciso levar em consideração menos o repouso aparente e a tranqüilidade dos chefes do que o bem-estar das nações tomadas como um todo e, sobretudo, dos Estados mais numerosos”. A diminuição da população é uma enorme desvantagem e uma característica marcante dos grandes

Estados que concentram as suas atividades em grandes capitais cosmopolitas,¹⁶⁸ talvez por isso o autor tenha preferido os pequenos Estados com cidades dominadas pelo estilo de vida camponês. Não causando estranheza o tom de desdém para com os valores e costumes da cidade, e a sua incapacidade em perceber que esta representará, juntamente com o capitalismo, o futuro do homem moderno. Nessa perspectiva, faz sentido a crítica de Richard Sennett: “Rousseau poderia imaginar o fim da vida pública apenas numa cidade pequena: isto é, ele poderia imaginar uma alternativa para a metrópole, mas não o seu crescimento histórico”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ A ocorrência do fluxo migratório é muito maior nesses Estados, cuja concentração populacional desloca o camponês para a cidade grande.

¹⁶⁹ *O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade*, *op.cit.*, p. 155.

BIBLIOGRAFIA

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.
- ALTHUSSER, Louis. Sur le Contrat Social. In *Cahiers pour l'Analyse* 8. Paris: Le Graphe, 1967.
- ALVES, João Lopes. *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- ARISTOTE. *Les politiques*. Traduzido do grego por Pierre Pellegrin. Paris: Garnier-Flammarion/CNL, 1990.
- _____. *Économique*. Traduzido do grego por André Wartelle. Paris: “Les Belles-Lettres”, 1968.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. Traduzido do grego por J. Tricot. Paris: Vrin, 1997.
- AUDI, Paul. *Rousseau, éthique et passion*. Paris: PUF, 1997.
- BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot, 2002.
- BACZKO, Bronislaw. *Rousseau. Solitude et communauté*. Traduzido do polonês por Claire Brendhel-Lamhout, Paris-La Haye: Mouton, 1974.
- BELAVAL, Yvon. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*. Paris: Gallimard, 1950.
- _____. La théorie du jugement dans l'*Émile*. In: *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problèmes et recherches*. Paris: Klincksieck, 1964.

- BESSE, Guy. *Jean-Jacques Rousseau, l'apprentissage de l'humanité*. Paris: Messidor/Sociales, 1988.
- BEYSSADE, Jean-Marie. État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau. In: *Kant-Studien*. 70/Heft 2, 1979.
- BLANCHARD, William H. *Rousseau and Spirit of Revolt*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1967.
- BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milano: Il Saggiatore, 1984.
- BODIN, Jean. *Les Six Livres de la République*. Livro VI, Paris: Fayard, 1986.
- BONNEY, Richard (org.) *Système économiques et finances publiques*. Paris: PUF/CNL, 1996.
- BOUCHER, David. *Political Theories of International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952.
- CASSIRER, Ernst. *La Philosophie des Lumières*. Traduzido do alemão por Pierre Quillet, Paris: Fayard, 1966.
- _____. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Traduzido do alemão por Marc B. de Launay, Paris: Hachette, 1987.
- CHARVET, John. *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- CICERÓN. *Les devoirs*. Livro I, texto estabelecido e traduzido para o francês por Maurice Testard, Paris: "Les Belles Lettres", 1974.
- COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. 2 ed. London: Archon Books, 1964.
- COHLER, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. New York-London: Basic Books, 1970.
- COLLETTI, Lucio. Rousseau critico della 'società civile'. In: *Ideologia e società*, 4ª ed., Roma-Bari: Laterza, 1975.
- COTTA, Sergio. Rousseau o dell'insufficienza della politica. In: *Rousseau secondo Jean-Jacques*. Roma: Ariane e L'Arte della Stampa, 1981.
- CRANSTON, Maurice. *Jean-Jacques. The early life and work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

- CROCKER, Lester G. *Rousseau's Social Contract. An Interpretive Essay*. Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1968.
- CULLEN, Daniel E. *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1993.
- DENT, Nicholas J. H. *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1948.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2^a ed., Paris: Vrin, 1970.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- DIDEROT, Denis. Droit naturel. In: *Œuvres Complètes*. Tomo XIV, ed. Assézat-Tourneaux, Paris: Garnier Frères, 1876.
- _____. Propriété. In: *Œuvres Complètes*. Tomo XVI, ed. Assézat-Tourneaux, Paris: Garnier Frères, 1876.
- _____. De l'interprétation de la nature. In: *Œuvres philosophiques*. Editado por P. Vernière, Paris: Classiques Garnier, 1990.
- _____. Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B, *id., ibid.*
- _____. *Éléments de physiologie*. Editado por Jean Mayer, Paris: Marcel Didier-CNRS, 1964.
- DIDIER, Béatrice. *La musique des Lumières*. Paris: PUF, 1985.
- DREYFUS, Ginette. *La volonté selon Malebranche*. Paris: Vrin, 1958.
- DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero, 1971.
- DURKHEIM, Émile. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la Sociologie*. Paris: Marcel Rivière, 1966.
- EIGELDINGER, Marc. *Jean-Jacques Rousseau. Univers mythique et cohérence*. Neuchâtel-Paris: à la Baconnière-Payot, 1978.
- EINAUDI, Mario. *The Early Rousseau*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

ELLENBURG, Stephen. *Rousseau's Political Philosophy. An Interpretation from Within*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1976.

ELLIS, Madeleine B. *Rousseau's Socratic Aemilian Myths*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.

FARRACHI, Armand. *Rousseau ou l'état sauvage*. Paris: PUF, 1997.

FETSCHER, Iring. *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*. Tradução de Luigi Derla, 2ª ed., Milano: Feltrinelli, 1977.

FORTES, Luiz Robert Salinas. *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Paradoxo do Espetáculo. Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

FRALIN, Richard. *Rousseau and Representation*. New York: Columbia University Press, 1978.

GENETTE, Gérard et TODOROV, Tzvetan. *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1983.

GLAZIOU, Yves. *Hobbes en France au XVIIIe siècle*. Paris: PUF, 1995.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. 2ª ed., Paris: Vrin, 1983.

_____. Le problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de d'Alembert au 'Discours sur les sciences et les arts'). In: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*. Paris: Beauchesne, 1980.

GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2ª ed. revista, Paris: Vrin, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. Les idées politiques de Diderot au temps de l'*Encyclopédie*. In: *Revue internationale de philosophie*. n°s 148-149, 1984.

_____. *Pufendorf et le droit naturel*. Paris: PUF, 1993.

_____. *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*. Tradução de Irene A. Paternot, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001.

GRIMSLEY, Ronald. *La filosofía de Rousseau*. Traduzido do inglês por Josefina Rubio, Madrid: Alianza Editorial, 1977.

GRÆTHUYSEN, Bernard. *J.-J. Rousseau*. Paris: Gallimard, 1949.

GUEROULT, Martial. *Malebranche*. Tomo I: “La vision en Dieu”. Paris: Aubier, 1955.

_____. Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte. In: *Cahiers pour l'Analyse 6*. Paris: Le Graphe, 1966.

GUILLEMIN, Henri. Les affaires de l'Ermitage (1756-1757). In: *Annales de Société Jean-Jacques Rousseau*. Tomo XXIX, Genève, 1941-1942.

GURVICHT, Georges. Kant et Fichte, interprètes de Rousseau. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. n° 4, 1971, traduzido do alemão por Jean Ferrari e Jean-Louis Vieillard, pp. 385-405.

HALL, John C. *Rousseau: An Interpretation of His Political Philosophy*. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1973.

HENDEL, Charles W. *Jean-Jacques Rousseau, Moralist*. 2 ed. Indianapolis and New York: Boobs-Merril/Library of Liberal Arts, 1962.

HOBBS, Thomas. *De Cive ou les fondements de la politique*. Tradução de Samuel Sorbière, Paris: Sirey, 1981.

_____. *Leviathan*. Editado por Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOCHART, Patrick. Droit naturel et simulacre. In: *Cahiers pour l'Analyse 8*, op.cit., 1967, pp. 63-84.

HOFFMANN, Paul. *Théories et modèles de la liberté au XVIIIe siècle*. Paris: PUF, 1996.

HOROWITZ, Asher. *Rousseau, Nature, and History*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

- HUBERT, René. *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politique de Rousseau (1742-1756)*. Paris: Gamber, 1928.
- HUIZINGA, J. H. *Rousseau. The Self-Made Saint*. New York: The Viking Press, 1976.
- ILLUMINATI, Augusto. *Società e progresso nell'illuminismo francese*. Urbino: Argalía, 1972.
- _____. *J. J. Rousseau*. Firenze: La Nuova Italia, 1975.
- JORGE FILHO, Edgard José. *Moralidade e Estado de Natureza em Rousseau*. In: *Síntese. Nova Fase*. V. 21. N. 65. Belo Horizonte: 1994, pp. 183-205.
- JOUVENEL, Bertrand de. *Rousseau's Theory of the Forms of Government*. In: *Hobbes and Rousseau: a collection of critical essays*. Maurice Craston e Richard Peters (orgs.), New York: Doubleday, 1972.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei. Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo: Companhia Das Letras, 1998.
- KAVANAGH, Thomas M. *Writing the Truth. Authority and Desire in Rousseau*. University of California Press, 1987.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Droit naturel et état de nature chez Rousseau*. In: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, op.cit., 1980, pp. 175-207.
- KRYGER, Edna. *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*. Paris: Nizet, 1978.
- LACROIX, Jean. *La conscience selon Rousseau*. In: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, op.cit., 1980.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O Estado Monárquico. França, 1460 – 1610*. Tradução de Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia Das Letras, 1994.
- LARRÈRE, Catherine. *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*. Paris: PUF, 1992.
- LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*. Grenoble-Cannes: CEL/ACER, 1971.
- LAURENT, Pierre. *Pufendorf et la loi naturelle*. Paris: Vrin, 1982.

- LEBRUN, Gérard. Contrat social ou marché de dupes? In: *Manuscrito*. Revista de Filosofia da UNICAMP, vol. III, n° 2, 1980.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: Vrin, 1974.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Editado por Peter Laslett, Student ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LUNARDI, Alberto. *Edonismo e Antiedonismo. I materialisti illuministi e Rousseau*. Rimini: Maggioli, 1982.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- MALEBRANCHE, N. De la recherche de la vérité. In: *Œuvres Complètes*. Tomo I, 2^a ed., Paris: Vrin-CNRS, 1972.
- _____. De la recherche de la vérité. Éclaircissements. In: *Œuvres Complètes*. Tomo III, 2^a ed., Paris: Vrin-CNRS, 1976.
- _____. Traité de morale. In: *Œuvres Complètes*. Tomo XI, 3^a ed., Paris: Vrin-CNRS, 1977.
- MARSHALL, Terence. Art d'écrire et pratique politique de Jean-Jacques Rousseau. In: *Revue de Métaphysique et de morale*. Numéros 2-3, 1984, pp. 232-261, pp. 322-347.
- MASTER, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- _____. The structure of Rousseau's political thought. In: *Hobbes and Rousseau: a collection of critical essays*, op.cit., 1972, pp. 401-435.
- MELZER, Arthur M. *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1990.
- MÉLY, Benoît. *Jean-Jacques Rousseau. Un intellectuel en rupture*. Paris: Minerve, 1985.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber. Dois Estudos Sobre a Teoria da Legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990.

- MONTESQUIEU. De l'esprit des lois. In: *Œuvres Complètes*. Tomo II, Paris: Pléiade, Gallimard, 1951.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- MORAES, João Quartim de. Democracia e liberalismo da ilustração à Revolução Francesa In: *Revista de Sociologia e Política*, nº 9, Curitiba, GEES/Departamento de Ciência Sociais da Universidade Federal do Parana, 1997.
- MORGENSTERN, Mira. *Rousseau and the Politics of Ambiguity*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.
- NAMER, Gérard. *Rousseau sociologue de la connaissance*. Paris: Klincksieck, 1978.
- NASCIMENTO, Milton Meira do. O contrato social - entre a escala e o programa. In: *Discurso 17*. São Paulo: Filosofia da USP-Editora polis, 1987.
- PAYOT, Roger. *Jean-Jacques Rousseau ou la gnose tronquée*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1978.
- PHILONENKO, Alexis. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 3 volumes, 1994.
- PLATON. *La République. Du régime politique*. Tradução do grego de Pierre Pachet, Paris: Gallimard, 1993.
- POLIN, Raymond. *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau*. Paris: Sirey, 1971.
- POSTIGLIOLA, Alberto. De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du 'raisonneur violent'. In: *Annales de Société Jean-Jacques Rousseau*. Tomo XXXIX, Genève: Chez A. Jullien, 1979, pp. 123-138.
- PRADO JR., Bento. Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Levi-Strauss. In: *Revista Tempo Brasileiro 15/16*. Rio de Janeiro: s.d., pp. 185-195.
- PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: Armand Colin, 1962.
- PUFENDORF, Samuel. *On the Duty of Man and Citizen*. Traduzido do latim por Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- REALE, Mario. *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal 'Discurso sull'ineguaglianza' al 'Contratto'*. Roma: Dell'Ateneo, 1983.

- RILEY, Patrick. *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- ROBINET, André. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris: Vrin, 1965.
- ROCHE, Kennedy F. *Rousseau: Stoic and Romantic*. London: Methuen & Co., 1974.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres Complètes*. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond (orgs.), Paris: Pléiade, Gallimard, 5 volumes, 1959-1995.
- _____. *Du contrat social*. Edição comentada por Maurice Halbwachs, Paris: Aubier-Montaigne, 1943.
- _____. *Correspondance Complète*. Tomo IV, Genève: Institut et Musée Voltaire / Droz, 1966.
- _____. *Œuvres Complètes*. Tomo II, Jean Fabre e Michel Launay (orgs.), Paris: l'Intégrale, Seuil, 1971.
- RUBIO CARRACEDO, José. *Democracia o Representacion? Poder y Legitimidad en Rousseau*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- SCHWARTZ, Joel. *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985.
- SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público. As Tiránias da Intimidade*. Tradução de Lygia A. Watanabe, São Paulo: Companhia Das Letras, 1988.
- SHKLAR, Judith N. *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SHUMPETER, Joseph A. *History of Economic Analysis*. London: George Allen & Unwin, 1954.
- SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Tradução de Luiz João Baraúna, Volume II, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- SOBOUL, Albert. *La Révolution française*. nova ed. revista e aumentada, Paris: Tel/Gallimard, 1984.
- SPINOZA, Baruch. *Traité de l'autorité politique*. In: *Œuvres Complètes*. Traduzido do latim por Madeleine Francès, Paris: Pléiade, Gallimard, 1954.
- SPITZ, Jean-Fabien. *Bodin et la souveraineté*. Paris: PUF, 1998.

- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. 2^a ed. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *1789. Les emblèmes de la raison*. Paris: Champs-Flammarion, 1979.
- _____. *Le remède dans le mal*. Paris: Gallimard, 1989.
- _____. *A Invenção da Liberdade 1700-1789*. Tradução de Fulvia Maria Luiza Moretto, São Paulo: Editora da UNESP, 1994.
- STILL, Judith. *Justice and difference in the works of Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Traduzido do inglês por Monique Nathan e Éric de Dampierre, Paris: Champs-Flammarion, 1986.
- TERRASSE, Jean. *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*. Bruxelles: Palais des Académies, 1970.
- TERREL, Jean. *Les théories du pacte social*. Paris: Seuil, 2001.
- TODOROV, Tzvetan. *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*. Paris: Hachette, 1985.
- TROUSSON, Raymond. *Rousseau et sa fortune littéraire*. Paris: Nizet, 1977.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau. La marche à la gloire*. Paris: Tallandier, 1988.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1989.
- URIBES, José Manuel Rodríguez. *Sobre a democracia de Rousseau*. Madrid: Dykinson, 1999.
- VARGAS, Yves. *Rousseau, économie politique (1755)*. Paris: PUF, 1986.
- VILLAVARDE, María José. *Rousseau y el pensamiento de las luces*. Madrid: Tecnos, 1987.
- VINH-DE, Nguyen. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1991.
- VOLPE, Galvano Della. *Rousseau e Marx: a Liberdade Igualitária*. Tradução de António José Pinto Ribeiro, Porto: Edições 70, 1982.

WOKLER, Robert. *Rousseau on Society, Politics, Music and Language. An Historical Interpretation of His Early Writings*. New York: Garland, 1987.

WOLFE, M. Jean Bodin on taxes: The sovereignty-taxes paradox. In: *Political Science Quarterly*, 83, 1968.

WRIGHT, Ernest H. *The Meaning of Rousseau*. Oxford and London: Oxford University Press / Humphrey Milford, 1929.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.

